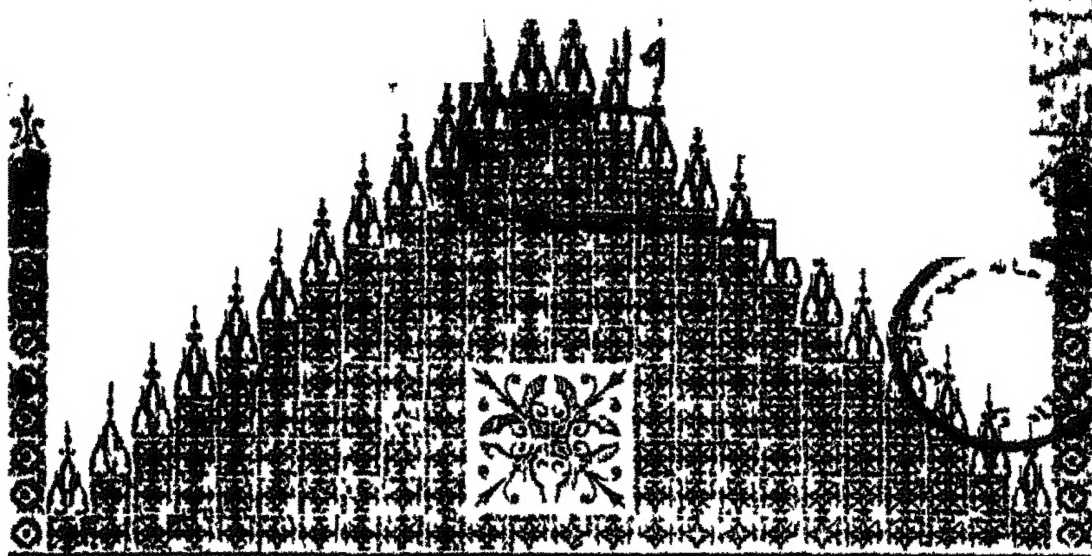


الجلد الثالث من كشف الاسرار على اصول

الامام فخر الاسلام على بن محمد البردوي

تقدمهما الله بغفرانه



بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان قسم الانقطاع

الارسل خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدد تسمي مرسل لعدم تديده بذكر
الواسطة التي بين الراوي والروى عنه وهو في اصطلاح الحديث ان يترك التابعي الواسطة
التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله سعيد بن
المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي
واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يصر ابهريرة قال ابهريرة فهذا يسمى مقطوعا
عندهم هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل
عندهم قال ابو عمرو وعثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة
انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المقطوع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان
نصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل
المأخذ من حيث الامة ويحدث فوحدته قوائم امر عضيل اي متعلق سديد ولا ابدات
في ذلك الى معضل بكسر الصاد وان كان مل عضيل في المعنى والكل يسمى ارسل الا عند
الفقهاء والاصوليين وتقسيمه ما ذكر في الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل الحداثة ول
بالاجماع فانه حكي عن الشافعي رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة بالقبول وحكي
عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام كذا وكذا قلت الا ان اعلم انه ارسله
كذا في المعتمد * واما ارسل القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى
الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكسبين وعند اهل الظاهر وجاعة من ائمة الحديث
لا يقبل المرسل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن به ما يتقوى به فينثذ
يقبل وذلك بان يتأيد بأية اوسنة مشهورة او موافقة او غيرها قياس او قول صحابي
او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عن فيه علة من جهة

ويعلم ان اما الارسال
بالمرسل من الانقطاع
في ذلك اربعة انواع
ما ارسله الصحابي
والثاني ما ارسله
القرن الثاني والثالث
ما ارسله العدل في كل
عصر والرابع ما
ارسل من وجه
والصل من وجه آخر
اما القسم الاول
فمقبول بالاجماع
وتفسير ذلك ان من
الصحابة من كان من
الفتيان فملت صحته
مما كان يروى عن غيره
من الصحابة فاذا
اطلق الرواية فقال
قال رسول الله عليه
السلام كذا ذلك منه
مقبولا وان احتمل
الارسل لان من ثبت
صحته لم يحمل حديثه
الا على سماعه بنفسه
الا ان يصرح بالرواية
عن غيره واما ارسل
القرن الثاني والثالث
فحجة عندنا وهو
فوق المستند كذلك

ذكره عيسى بن ابان وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل المرسل الا ان ثبت اتصاله من وجه آخر (او غيرها)

او غير ذلك من غير ان يكون في نسخة واحدة او في نسخة واحدة
 او غير بان استند فيه مرسله او استند مرسله مرة اخرى * قال ولهذا اى وثبوت
 الاتصال بوجه آخر قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني اتبعها فوجدتها مسانيدوا كثر
 ما رواه مراسلا انما سمعه عن عربين الخطاب رضى الله عنه * والمذكور في كتبهم قال واقبل
 مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احب
 قبول مراسيله ولا يستطيع ان اقول ان الحجة ثبتت به كشوتهما بالمتصل * وفي الغرب
 المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمكرر * وفي غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها
 للاشباع كقافي الدراهم والصاريف تملك من ابي قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار
 اوصاف في الراوى ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوى اذا كان غير معلوم والعلم به
 انما يحصل بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اطلاقا يحصل
 العلم به ولا بوصافه تحقيق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون
 حجة * بوضعه انه لو ذكر المروى عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجمل اتم
 لان من لا يعرف عينه لا يعرف عدالته * ولا معنى لعول من قال رواية العدل عنه تعديل له
 وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند
 انسان مجروحاً عن غيره بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند
 المروى له فاو قبلنا الرواية من غير كشف لك قبلناها تقليدا لاعلم * وكيف يجعل
 رواية العدل تعديلا للمروى عنه وقد روى حديثا قديما عن ابي محمد في الرواية امره
 قال الشعمي حديثي الخارب وكان والله كذابا وروى شعبه وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره
 في الكذب وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله قال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي
 عن ابراهيم محمد بن يحيى الاسلمى وكان قد روى انضيا ورضى بالكذب ايضا * وروى مالك بن انس
 رحمه الله عن عبد الكريم ابى امية البصرى وهو من تكلموا فيه * وروى ابو يوسف ومحمد
 عن الحسن بن عماره وعبد الله بن المحرر وغيرهما من الجرحين * وارسل الزهرى فقيل له
 من حديثك فقال رجل على باب عبد المالك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل رساله
 تعديلا للمروى عنه * بخلاف ما اذا قال حديثي فلان وهو عدل لانه يمكن للمروى له ان يتأمل فيه
 فان سكنت نفسه الى قوله قبله ولا يتفحص عنه * وبان الناس تكلفوا لحفظ اسانيد في باب
 الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعد ان يقال اجتمع
 الناس على ما لا يفيد * وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول * اما الاجماع فمن وجهين
 احدهما اتفاق الصحابة رضى الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس
 رضى الله عنهما مع انه لم يسمع من النبي عليه السلام الا اربعة احاديث لصغر سنه كذا ذكر الغزالي
 * وذكر شمس الأئمة الا بضعة عشر حديثا وصرح بذلك في حديث الربوا في النسب حيث قال
 حديثي به اسامة بن زيد * وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مازال يلى حتى رمى جرة العقبة

كلامنا في ارسال من لو استند عن غيره قبل سنده ولا يظن به الكذب عليه فلا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى

ما روي عن الحسن بن علي بن فضال عن الفضل بن عباس روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم
 بجنارته فله قيراط الحديث ثم اسندته الى ابي هريرة روي ابو هريرة رضي الله عنه واسنده
 الى الفضل كاذكر في الكتاب وهو حديث البراءة مذكور فيه ايضا ولعمري ان بن بشر لم يجمع
 من رسول الله عليه السلام الاحاديث او احد او هو قوله صلى الله عليه وسلم ان في الجسد مضغة
 اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب ثم كثرت روايته
 عن رسول الله عليه السلام مرسلات ولما ارسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن احد
 منهم انكار ذلك وتفحص انهم روه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة فصار
 ذلك اجبا عنهم على جواز ذلك وجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك في الصحابة ونقبل
 مراسيلهم لبوت عدالتهم قطعا بالنصوص وانما الكلام في بعدهم (قلنا) لافرق بين صحابي
 يرسل ونابغي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسل من
 وجوه الثمانية مثل دطام بن ابي رباح من اهل مكة وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض
 الفقهاء السبعة وممل السعفي والحكي من اهل الكوفة وابي العالية والحسن من اهل البصرة
 ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا طعن فيهم الا الصدوق وقال الحسن كمت اذا اجتمع
 لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلة ارسالا وعنه انه قال متى قلت لكم حديثي
 فلا في فهو حديث لا غيره حتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر
 وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعرج قلت لابراهيم ادارويت
 لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حديثي فلا عن عبد الله فهو السبي روي ذلك
 واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غيره واحد ثم تقول ارسال هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار
 سماعهم ممن ليس يعدل عنهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقاد
 هم ان المرسل حجة كالمسد الاول باطل فان من يستجيز الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لا تقبل
 روايته مرسلات ولا مسند ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتبوا ووضع الحجة بترك
 الاسامع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسد
 وما قيل انهم ارسلا ليطالب ذلك في المسانيد فاسد لانه اما ان يقال لم يكن عندهم اسناد ذلك او كان
 ولم يذكره الاول باطل لانه قول بانهم تقولوا ما لم يسموا ليطالب ذلك في المسامع
 ولا يظن هذا من دونهم فكيف بهم * والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان
 الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه الا القصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج
 بخبر الواحد انهم انما روه واذا لم يطلب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا مسد بالاتفاق
 وكذلك هذا وذكر السج في شرح التقويم انا اجمع ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم
 عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجبا عنهم حجة ذلك ثم شهادة غيرهم من العدول
 مة ولة واجماع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسالهم ايضا لوجود العلة والثاني
 ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاس واستناع ولا في الكتب

والمعتاد من الامران
 العدل اذا وضع له
 الطريق واستبار له
 الاساد طوى الامر
 وعزم عليه فقال قال
 رسول الله عليه السلام
 وادام يتضح له الامر
 نسبة الى من سمعه لحمله
 ما تحمل عنه فعمد
 اصحاب ظاهر الحديث
 فردوا اقوى الامرين
 وفيه تعطيل كبير
 من السب

من البراهين التي لا يمكن دحضها ان اسنادنا من الاسنادات اكثر جليل من ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم
يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يبقوا
عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله * واما المعنى فاذا كثر في الكتاب وهو ظاهر * والاسناد
في قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدي بكلمة من * هرم عليه اي اعتمد عليه وحكم
بثبوته من النبي عليه السلام فعدي بفتح الميم اي قصد يقال عدي لشيء * احمد عدا اذا قصدت له
اي عديت وهو نقيض الخطاء * اقوى الامرين وهو المرسل والامر ان المسند والمرسل
وفيه اي في رد المرسل تعطيل كثير من السنين فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جراً
وهذا تشييع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب الحديث وانتصبوا لحيازة الاحاديث والعمل
بها ثم ردوا منها ما هو اقوى اقسامها مع كبرته في نفسه فكان هذا تعطيل السنين وتضييعاً لها
لاحفظ لها واحاطة بها * ثم المعنى المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند
عدا المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور
وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الريادة به على الكتاب * والحاصل ان الذين جعلوا
المراسيل حجة اختلفوا وعدتعارض المرسل والمسند على دلالة مذاهب فذهب عيسى بن ابيان الى
ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه * وذهب عبد الجبار الى انها
يستويان * وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق المعرفة برواه المسند وعدالتهم
دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى بمن لا يعرف عدالته ولان نفسه
وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن احرازه على ظاهره لانه يقتضي الجرم بحجة
خير الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه ان اظن
انه قال كذا واذا كان كذلك كان مل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا * فان قال الراوي
اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من الثقات فحيث يكون مرسله اقوى من حديث
اسنده الى واحد لاجل الكثرة واحتج من رجع المرسل بما ذكر في الكتاب قوله (الا انا
اخرناه) استثناء بمعنى لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عدكم فوق المسند كان مثل المشهور
مبني ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزينة ثبتت للمراسيل
بالاجتهاد والرأي فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتصحيح وما ثبتت
بالتصحيح فوق ما ثبتت بالرأي فلا يكون المرسل مل المشهور فلا يجوز الزيادة به قوله (وانما
عليها تقليد من عرفنا عدالته) جواب عما يقال ما ذكرتم لا يكفي للتعديل لان الراوي ساكت
عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا وليس كذلك
فقال الواجب عليها تقليد من عرفنا عدالتهم وهو المرسل لا اتباع من ابهم وهو المروي عنه والمرسل
عدل فلا يتهم بالعقلة عن حال من روى عنه * وما ذكرنا ان العدول قد نقلوا عن المجروح حين
فكذلك الا انهم نهوا على جرحهم واخروا عن حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم
فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تلبس الامر على المروي له وتحميل له على العمل بما ليس بحجة

الا انا اخرناه مع هذا
من المشهور لان
هذا ضرب مزينة
للمراسيل بالاجتهاد
فلم يجز النسخ بمثله
بخلاف التواتر
والمشهور فاما قوله
ان الجهالة تنافي
شروط الحجة فقلط
لان الذي ارسل اذا
كان ثقة تقبل اسناده
لم يتهم بالغفلة عن حال
من سكت عن ذكره
وانما علينا تقليد من
عرفنا عدالته لا
معرفة ما ابهم

في الحديث ثم اسندوا الى ابي هريرة روى ابو هريرة رضي الله عنه واسنده
 الى الفضل كما ذكر في الكتاب وهو حديث البراءة المذكور فيه ايضا ولعمان بن بشير لم يسمع
 من رسول الله عليه السلام الا حديث واحد او هو قوله صلى الله عليه وسلم ان في الجسد مضغة
 اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب ثم كثرت روايته
 عن رسول الله عليه السلام مرسلات ولما رسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم وامروا عن احد
 منهم انكار ذلك وتفحص انهم روه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة صغار
 ذلك اجاعا منهم على جواز ذلك وجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك في الصحابة ونقبل
 مراسيلهم لنسبوت عدالتهم قطعا بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم (قلنا) لافرق بين صحابي
 يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من
 وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح من اهل مكة وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض
 الفقهاء السبعة وميل السعي والنفعي من اهل الكوفة وابي العالية والحسن من اهل البصرة
 ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق وقال الحسن كست اذا احتج
 لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسلنا وعنه انه قال متى قلت انهم حديثي
 فلان فهو حديثه لا غيره حتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر
وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعرج قلت لابراهيم ادا رويت
لي حديثا عن عبد الله فاسده لي فقال اذا قلت لك حديثي فلان عن عبد الله فهو النبي روى ذلك
واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غيره واحد ثم تقول ارسلنا هؤلاء الكبار اما ان كان باعبار
سماعهم ممن ليس يعدل عنهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقاد
هم ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من يستجيز الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لان قيل
روايته مرسلات ولا مسند ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتبوا ووضع الحجة بترك
الاساد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسند
وما قيل انهم ارسلوا ليطالب ذلك في المسانيد فاسد لانه اما ان يقال لم يكن عدلهم اساد ذلك او كان
ولم يذكره والاول باطل لانه قول بانهم تقولوا ما لم يسمعوا ليطالب ذلك في المسموعات
ولا يظن هذا بمن دونهم فكيف بهم والثاني كذلك لانه اذا كان عدلهم الاسناد وقد علموا ان
الحجة لا تقوم بدونه فليس في تركه الا القصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج
بخبر الواحد انهم انما روه واذك ليطالب ذلك في المتواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا منه بالاتفاق
فكذلك هذا وذكر السج في شرح التقويم انا اجعنا ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم
عدولا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجاعا لهم حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول
مقولة واجاع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسلهم ايضا لوجود العدالة والثاني
ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاس واستناع وملاؤا الكتب

والمعتاد من الامران
 العدل ادا وضحه
 الطريق واستبان له
 الاساد طوى الامر
 وعزم عليه فقال قال
 رسول الله عليه السلام
 واذالم يتضح له الامر
 نسبة الى من سمعه لتحمله
 ما تحمل عنه فعمد
 اصحاب ظاهر الحديث
 فردوا اقوى الامرين
 وفيه تعطيل كبير
 من الس

من المراسيل ولم يروا من احد الا ان الامة انكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم
يقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقرروا
عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله * واسأل المعنى فاذكر في الكتاب وهو ظاهر * والاسناد
في قوله لو اسند عن غيره ضمن معنى الرواية فعدى بكلمة عن * عزم عليه اي اعتمد عليه وحكم
بنجوتة عن النبي عليه السلام فعمد بفتح الميم اي قصدي فقال عمدت لشيء اعمدت اذا قصدت له
اي تعمدت وهو تقيض الخطاء * اقوى الامرين وهو المرسل والامر ان المسند والمرسل
وفيه اي في رد المرسل تعطيل كثير من السبل فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جراً
وهذا تشييع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب الحديث وانتصبوا حيازة الاحاديث والعمل
بها ثم ردوا ما هو اقوى اقسامها مع كثرة في نفسه وكان هذا تعطيلاً للسبل وتضييعاً لها
لاحفظا لها واحاطة بها * ثم المعنى المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند
هنا المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور
وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب * والحاصل ان الذين جعلوا
المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابان الى
ترجيح المرسل وهو اختيار السجيع على ما دل عليه سياق كلامه * وذهب عبد الجبار الى انهما
يستويان * وذهب الباقر الى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق المعرفة برواة المسند وعدالتهم
دور رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى بمن لا يعرف عدالته ولا نفسه
وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بحجة
خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه اني اظن
انه قال كذا واذا كان كذلك كان مل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا * فان قال الراوي
اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من البقات فيجئذ يكون مرسله اقوى من حديث
اسنده الى واحد لاجل الكثرة واحتج من رجع المرسل بما ذكر في الكتاب قوله (الا انا
اخرناه) استثناء بمعنى لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور
فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزينة ثبتت للمراسيل
بالاجتهاد والرأى فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالنصيص وما ثبتت
بالنصيص فوق ما ثبتت بالرأى فلا يكون المرسل مل المشهور فلا يجوز الزيادة به قوله (وانما
علينا تقليد من عرفنا عدالته) جواب عما يقال ما ذكرتم لا يكفي للتعديل لان الراوي ساكت
عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعديل جرحاً وليس كذلك
فقال الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته وهو المرسل لا اتباع من ابهمه وهو المروي عنه والمرسل
عدل فلا يتهم بالغفلة عن حال من روى عنه * وما ذكرنا ان العدول قد نقلوا عن المجروحين
فذلك الا انهم نبهوا على جرحهم واخبروا عن حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم
فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تلبس الامر على المروي له وتحمل له على العمل بما ليس بحجة

الا انا اخرناه مع هذا
عن المشهور لان
هذا ضرب مزينة
للمراسيل بالاجتهاد
فلم يجز النسخ بمثله
بخلاف المتواتر
والمشهور فاما قوله
ان الجهالة تنافي
شروط الحجة فغلط
لان الذي ارسل اذا
كان ثقة تقبل اسناده
لم يتهم بالغفلة عن حال
من سكت عن ذكره
وانما علينا تقليد من
عرفنا عدالته لا
معرفة ما ابهمه

كثيرا * وما ذكرنا من الاحتمالات الاخرى ليس بما نفي دليل ان العتمة كافية في الرواية وتلك الاحتمالات موجودة فيها فان قل روى فلان عن فلان يحتمل انه لم يسمع فلان عن فلان بل بلغه بواسطة هي مجهولة ويحتمل ان تلك الوسطة لا يكون عدلا او يكون عدلا عند الراوى خير عدل عند المروى له ومع هذا يقبل بالاجماع وكذلك هذا * وما ذكره الشافعي رحمه الله من اشتراط الضمان بعض ما ذكرنا الى المرسل لقبوله فليس صحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه يكون الحكم ثابتا به ولا يكون المرسل تأنيدي في مقابله وان لم يكن حجة فافتقاره الى ما ليس بحجة لا يفيد ايضا لانه لا يجوز ان ينضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فيصير حجة كذا في المعتمد واعتراض عليه بان الظن قد يحصل اوثقوى بالضم الى ما لا يفيد الظن الى مثله كالضم الى شاهد الى شاهد وكان ضمنا اخبار احاد الى انما لا يفيد العلم قوله (الا ترى انه اذا اتى على من اسند اليه خيرا ولم يعرفه) يحتمل وجهين * احدهما ان الراوى اذا ذكر المروى عنه وقال هو ثقة عندي او عدل لزم قبول خبره بالاتفاق كذا في المعتمد والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها يقف على بعض اسباب الجرح او يقف على ما لم يعده الراوى جرحا وهو جرح عنده فكذا هذا * وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى الخبر والثاني وهو الذي يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوى اذا ابرم المروى عنه وابنى عليه خيرا بان قال حدثني الثقة او سمعته عن عدل او اخبرني من لا اتهمه صحت الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروى عنه تعديل له ايضا * ولكن هذا لا يصح الزام عليهم فان الشرط عندهم ان يسمى الراوى كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذي يتميز به عن غيره لا يثبت الاتصال فيكون هذا من الشيخ رد المحتلف الى المختلف وسيأتي بيانه * او يكون الزام على الشافعي فانه قد قال في كثير من المواضع حدثني الثقة حدثني من لا اتهمه ثم لم يقبل المرسل الذي هو في معناه * ورأيت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه قد اشتهر من عنده الشافعي بهذا الكلام فاراد بمن يقبضه ابراهيم من اسماعيل ومن لا يتهمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالشمسية * وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقله احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه ان يعمل بما سبق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف * فعلى هذا الوجه يكون الضمير عائدا الى من وقوله اذا سمى المروى عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لم يقبله قلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان الراوى عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كما لو قال هو عدل صريحا ولو سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسل قد حكم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه قال ذلك والعدل المتدين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا تعديلا عنه تقديرا بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب ذلك الى الخبر الذي سماه فلا يستدل به على انه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستورا عنه يروى عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه

الا ترى انه اذا اتى على من اسند اليه خيرا ولم يعرفه بما يقع لنا العلم به صحت روايته فكذلك هذا

(وقولهم)

* وقولهم لو جاز الفصل بالمراسيل لم يكن للاستيفان والنقص عن عدالة الرواة فائدة * قلنا
 بالثقة من وجهين * أحدهما انه اذا اسند امكن لسماع الفحص عن عدالتهم فيكون ظنه
 بعد اتهم اكده من ظنه بها عند الارسال لان ظن الانسان الى نفسه وخبرته اقوى من طمأنينته
 الى خبرة غيره وهذا يقتضي ترجيح المسند على المرسل * والثاني انه قد يشتهر عليه حال
 من اخبر به فلا يقدم على جرحه وتركه فيذكره ليتفحص عنه غيره * قال شمس الأئمة
 رحمه الله اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك
 لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان
 المرسل لا يكون حجة قوله (واما ارسال من دون هؤلاء) اي دون القرون الثلاثة فقد
 اختلف فيه * قال الشيخ ابوالحسن الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة
 التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تتمثل سائر القرون وقال
 عيسى بن امان لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة القل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان
 لم يكن كذلك وكان عدلا لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم * وقال
 ابوبكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو عدل
 ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله نعم يفشو الكذب
 فلا يثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عليه السلام على اهله بالكذب البرواية من كان
 معلوم العدالة بعلم انه لا يروى الا عن عدل كذا ذكر شمس الأئمة وذكر في المعتمد اذا قال
 الانسان في عصرنا قال النبي عليه السلام كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان
 لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فلا يعرفه اصحاب
 الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصر لم يضبط
 فيه السند قبل مرسله قوله (الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده) بالاضافة
 والهاء استثناء من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا داروى
 الثقات مرسله عنده وقبلوه كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك المرسل لان رواية انقات
 عنده وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه
 وسلم فيقبل كما رسال القرون الثلاثة * وهذا معنى قول عيسى بن امان يوقف الى ان يعرض
 على اهل العلم وهو اختيار الشيخ * واختار شمس الأئمة قول ابى بكر الرازي رحمه الله
 قوله (واما الفصل الاخير) وهو ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر * وهو على
 وجهين اما ان اسنده هذا المرسل او غيره * ففي الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل
 لا يقبل هذا الخبر وان اسنده هذا الراوى لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوى لضعف
 فيه فستر له والحال هذه خيانة منه فلم يقبل ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر مسانيد
 هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث * وعامتهم على انه يقبل منه هذا المسند
 وغيره من المسانيد لانه يجوز ان يكون سمع الحديث مسندا ونسى من يروى عنه وقد علم

واما ارسال من دون
 هؤلاء فقد اختلف فيه
 فقال بعض مشايخنا
 يقبل ارسال كل عدل
 وقال بعضهم لا يقبل
 اما وجه القول الاول
 فاذا كرنا واما الثاني
 فلان الزمان زمان
 فسق فلا بد من البيان
 الا ان يروى الثقات
 مرسله كما رووا مسنده
 مثل ارسال محمد بن
 الحسن وامثاله واما
 الفصل الاخير فقد
 رد بعض اهل
 الحديث الاتصال
 بالانقطاع وعامتهم
 على ان الانقطاع يجعل
 عفوا بالاتصال
 من وجه اخر واما
 الانقطاع الباطل
 فنوعان

من ذلك كان من قوله
منقطه أو ذلك الشهادة
أوجه أيضا ما لا يخفى
كتاب الله والثاني ما
خالف السنة المعروفة
والثالث ما شذ من
الحديث المشهور من
الحوادث وعم به
البلوى فورد مخالفا
للمجموعة والرابع أن
يعرض عنه الأئمة من
أصحاب النبي عليه
السلام أما الأول
فلأن الكتاب ثابت
بيقين فلا يترك بما فيه
شبهة ويستوى في
ذلك الخاص والعام
والنص والظاهر
حتى أن العام من
الكتاب لا يخص بخبر
الواحد عندنا خلافا
لشافعي رحمه الله ولا
يزاد على الكتاب
بخبر الواحد عندنا
ولا يترك الظاهر من
الكتاب ولا ينسخ
بخبر الواحد وإن كان
نصا لأن المتأصل
والمعنى فرع له والمتأصل
من الكتاب فوق المتأصل
من السنة لثبوت نبوتنا
بلا شبهة فيه فوجب
الترجيح به قبل المصير
إلى المعنى

من ذلك كان من قوله
منقطه أو ذلك الشهادة
أوجه أيضا ما لا يخفى
كتاب الله والثاني ما
خالف السنة المعروفة
والثالث ما شذ من
الحديث المشهور من
الحوادث وعم به
البلوى فورد مخالفا
للمجموعة والرابع أن
يعرض عنه الأئمة من
أصحاب النبي عليه
السلام أما الأول
فلأن الكتاب ثابت
بيقين فلا يترك بما فيه
شبهة ويستوى في
ذلك الخاص والعام
والنص والظاهر
حتى أن العام من
الكتاب لا يخص بخبر
الواحد عندنا خلافا
لشافعي رحمه الله ولا
يزاد على الكتاب
بخبر الواحد عندنا
ولا يترك الظاهر من
الكتاب ولا ينسخ
بخبر الواحد وإن كان
نصا لأن المتأصل
والمعنى فرع له والمتأصل
من الكتاب فوق المتأصل
من السنة لثبوت نبوتنا
بلا شبهة فيه فوجب
الترجيح به قبل المصير
إلى المعنى

في التأويل **سبح** وان لم يكن تأويله الا بغيره لم يقبل لانه لو جاز التأويل مع التفسير
 لكان التناقض من الكلام كله * ويجب فيها لا يمكن تأويله القطع على ان النبي عليه السلام
 لم يقبله الاحكامية عن الغير او مع زيادة او نقصان * وان كان مخالفا لنص الكتاب او السنة
 المتواترة او الاجماع فكذلك لان هذه الادلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين
 القطعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمسألة القطعي * فان خالف خبر الواحد عموم
 الكتاب او ظاهره فهو محل الخلاف فهندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحله
 على الجواز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والص من الكتاب به * واليه اشار الشيخ بقوله
 ويستوى في ذلك اى في عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر
 حتى ان العام من الكتاب مثل قوله تعالى : ومن دخله كان آمنا لا يخص بقوله عليه السلام
 الحرم لا يعيد عاصيا ولا فارا بدم * ولا يترك ظاهر قوله تعالى : وايطوفوا بالبيت العتيق *
 بقوله عليه السلام بالطواف بالبيت صلوة * وشرطه شرط الصلوة * ولا ظاهر قوله تعالى
 فاغسلوا وجوهكم الآية بحديث اسمية على ما مر بيانه * وعند الشافعي وعامة الاصوليين
 يجوز تخصيص العموم به ويستتبع التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعموماته لا توجب
 اليقين عندهم وانما تعيد غلبة الظن بخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها عندهم
 وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين لا اطاعت
 عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالصوح والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها
 به فاما عند من جعلها ظلية من مشايخنا مثل السج ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند
 فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كادب اليه الفريق الاول : والاوجه انه لا يجوز عدمهم
 ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشهادة
 فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة المص من العموم و ارادة المخاص من الظاهر ولكن
 لا شبهة في بوث : تنهما اى نفيهما زعارتهما والشبهة في خبر الواحد في بوث : تنهما معناه
 جعما لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى مودع في
 اللفظ وتابع له في اسباب وهو معنى قوله المراسل والمعنى فرحله ولا بد من ان اثر الشهادة
 المتمكدة في اللفظ في بوث : معناه ضرورة ولهذا لا يكفر مكر لفظه ولا مكر معناه
 بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر * واداكذلك لا يجوز ترجيح
 خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عموم به لان فيه ترك العمل بالليل الاقوى
 بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز فان قيل اس الصحابة خصوا قوله تعالى : يوصيكم الله في
 اولادكم بقوله عليه السلام : لا ميراث لاقاتل : وقوله تعالى : ولكم نصف ما ترك زاجكم ولهن
 الربع مما تركتم : بسوله عليه السلام لا يوارث اهل البيتين حتى : وقوله تعالى : واحل لكم
 ما وراءكم : بقوله عليه السلام : لا تكح المرأة على عمتها : في شواهد لها كبيرة فثبت ان
 تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز * قلنا هذه احاديث مسهورة يجوز الرياسة عملها على

وقد قال النبي عليه
السلام تكثروا
الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عن
حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله
فهو له فاقبلوه وما خالفه
فردوه فلذلك نقول
انه لا يقبل خبر
الواحد في نسخ
الكتاب ويقبل فيما
ليس من كتاب الله
على وجه لا ينسخه
ومن رد اخبار
الاحاد فقد ابطال
الحجة فوق في العمل
بالشبهة وهو القياس
او استحباب الحال
الذي ليس بحجة اصلا
ومن عمل بالاحاد على
مخالفة الكتاب
ونسخه فقد ابطال
اليقين والاول فتح
باب الجمل والاحاد
والثاني فتح باب
الدعة واما سواء
السبل فيما قاله اصحابنا
في تنزيل كل منزلة

الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالفه الكتاب هل يجوز التصريح به
وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه * والدليل على عدم الجواز انهم وما يشعروا من رضى الله
عنهم رويوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى * اسكنوهن من حيث سكنتم من
وجدكم * حتى قال رضى الله عنه لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة لا ندري صدقت ام
كذبت حفظت ام نسيت * قوله (وقد قال النبي عليه السلام تكثروا الاحاديث) الحديث
* اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن
ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث عن ابي اسماء الرحى عن
ثوبان وكان مقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث
وضعه الزنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتزكية الرواة على انه مخالف للكتاب
ايضا وهو قوله تعالى * وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهايكم عنه فانتهوا * فيكون الاحتجاج به
ساقطا على ما يقتضيه ظاهره * والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري اورد
هذا الحديث في كتابه وهو الطود المتيع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفى بابراهمه دليلا
على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القول بالكتاب
انما يتحقق فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع مندوا بالتواتر وجوب العرض انما
يست فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام ادهو المراد من قوله ادا روى لكم عن حديث
فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الآية والله اعلم ما عطاكم الرسول من النعمة
فاقبلوه وما نهايكم عنه اى عن اخذه فاسهوا وعن ابن عباس والحسن وما نهايكم عنه هو الغلو
وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن حير بن عظم ان النبي عليه السلام قال ما حديثي عنى
بما تعرفون فصدقوا به وما حديثي عنى مما تكفرون ولا تصدقوا فاني لا اقول المكبر وانما يعرف ذلك
بالعرض على الكتاب * ولذلك اى ولا تترك الكتاب لا يجوز بخبر الواحد يقول لا يعمل خبر
الواحد في نسخ الكتاب وهذا لا يتناقض في النسخ صورة ومعنى لان ما بدت بالدليل انقطع لا
يجوز رفعه با دلائل الظنى لاشتراط المماثلة في النسخ واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا
وعند المخالف يجوز على انه بيان لا على انه نسخ كما سيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل * ويقبل فيما
ليس في كتاب الله تعالى على وجه لا ينسخه اى يعمل به على وجه لا يؤدي الى النسخ فاذا ادى اليه
يترك * مثال الاول حديث حل وترك التسمية عمدا يقتضى نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل
به ولا يقل اصلا * ومثال الثاني خبر تعيين العاتجة وتعديل الاركان وجوب الطهارة في
الطواف يجب العمل به فيما لا يؤدي الى نسخ الكتاب فيشترط التعيين والتعديل والطهارة على
وجه يحقق القصصان بهوتها في العادة ولم يثبت اصل الجواز ادلوات لادى الى نسخ
الكتاب * ومن اراد اخبار الاحاد فقد اطل الحجة لما مر ان خبر الواحد من جملة السرعة
* فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس لان الشهمة في القياس في اصله بحجب لا يخلو عنها
وفي الخبر عارضه او استحباب الحال انذى ليس بحجة اصلا من بعض من رد خبر الواحد

من اجل انهم قد اختلفوا في هذه المسئلة ورواها في الجواب
 في هذا الباب فبما اوردوا في هذا الباب من الروايات
 التي فيها اشارة الى فساد المذهبين جميعا فقد ابطال اليقين بمعنى بما فيه شبهة والاول فتح باب
 الجهل والاحاد لان ترك الحجة والاحاد بالشبهة او بما ليس بحجة عذول عن الصواب ونشأ
 الجهل * والثاني وهو العمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسخته فتح باب البدعة لان
 السلف لم يعملوا بالاحاد على مخالفة الكتاب على ما حكينا من قول عمر رضي الله عنه لا ندع
 كتاب ربنا بكذا قوله (ومثال هذا) اي مال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس
 الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى فيه رجال
 يحبون ان يتطهروا فانه نزل فيه على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حين نزلت الاية
 مشى الى مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال يا معشر الانصار ان الله عز وجل قد انى
 عليكم فقال الذي تصنعون عند الوضوء وعندنا غائط فقالوا يا رسول الله نتنع العائط الاحجار
 الثلاثة ثم ندع الاحجار الماء فتلا النبي عليه السلام فيه رجال يحبون ان يتطهروا والاستنجاء بالماء
 لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا وقد ثبت بالنص انه من التطهر فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان
 يكون الاستنجاء تطهرا لان التطهر انما يحصل بزوال الحدث فلا يحصل مع اسات حدث اخر كما لو
 توصأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكنهم يقولون نحن لا نجعله تطهرا عن الحدث ايكون
 المس منافيا له بل هو تطهر عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الوب وباعتبار هذه الطهارة
 استحقوا المدح لاعتبار الطهارة عن الحدث ادا لكل كانوا بها سواء وهذه الطهارة لا تزول
 بالمس كما لو فسأ او عرف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث محالما لا كتاب واجيب عنه بانه
 تعالى جعل الاستنجاء تطهرا مطلقا فينبغي ان يكون تطهرا حقيقة وحكما ولو جعل المس حدثا
 لا يكون تطهرا من كل وجه ولا يخلو هذا الجواب عن ضعف قوله (وكذلك) اي
 وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين الذي تمسك به السافعي رحمه الله
 في ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعى وهو ما روى عن ابن عباس
 رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفي بعض الروايات شاهد
 ويمين الطالب وهو مذهب علي وابي بن كعب رضي الله عنهما وعلاؤنا لم يعملوا بهذا الحديث
 لمخالفة الكتاب من وجوه * احدها ان الله تعالى قال واستشهدوا امر بالاستشهاد الاحياء
 الحق وهو يحمل في حق ما هو شهادة كقول القائل كل يكون سجلا ثم فسر بنوعين برجلين
 وبرجل وامرأتين اما على المساواة او الترتيب فيقتضي ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب
 بالامر على النوعين لان الحمل اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع ما يتناوله الاطراف كقول الرجل كل
 طعام كذا او طعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ما يريد من الماء كقول بقوله كل وكذا
 لو قال تمقه من فلان او فلان كان التفسير المحقق به قصر الامر بالتفقه عما يحتمل ان لا يكون التفقه
 على غيرهما من موجبات الامر وكذا لو قال استشهد ريدا على صفتك او حالدا لم يكن
 استشهادهما من الماءور استشهاد الحكم الامر لا محالة بل يكون زيادة عليه فكذلكهما

ومثال هذا الجواب الذي
 انه يخالف الكتاب
 لان الله تعالى مدح
 المتطهرين بالاستنجاء
 بقوله تعالى فيه رجال
 يحبون ان يتطهروا
 والمستنجي بمس ذكره
 وهو بمنزلة البول
 عند من جعله حدثا
 ومثل حديث فاطمة
 بنت قيس الذي روينا
 في الفتنة انه يخالف
 الكتاب وهو قوله
 تعالى اسكنوهن من
 حيث سكنتم من وجنة
 كم الاية ومعناه وانفقوا
 عليهن من وجدهم وقد
 قلنا ان الطاهر من
 الكتاب احق من نص
 الاحاد وكذلك مما
 خالف الكتاب من
 السنن ايضا حديث
 القضاء بالشاهد واليمين
 لان الله تعالى قال
 واستشهدوا شهيدين
 من رجالكم ثم فسر
 ذلك بنوعين برجلين
 بقوله من رجالكم
 وبقوله فرجل وامرا
 تان ومثل هذا انما يذكر
 لقصر الحكم عليه

يصير المدعى كور بيانا لكل من جعل الشاهد واليمين حجة في دعواه على النص بغير الواحد وهو
 جار مجرى المسيح فلا يجوز به « وثانيها انه تعالى قال « ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة
 وادنى ان لا ترتابوا » نص على ادنى ما ينفي به الرتبة شهادة شاهدين او شهادة رجل
 وامرأتين وليس وراء الادنى شئ ينفي به الرتبة وهو معنى قوله ولا يريد على الادنى بمعنى في
 جانب القلة والتسفل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انهاء كور في الكتاب
 ادنى في انهاء الرتبة وذلك لا يجوز فكان في جعله حجة ابطال موجب الكتاب وثالثها
 انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء
 مانعة في البيان مع ان حضورهن بمجالس الحكم ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام
 من غير ضرورة لانهم امرن بالقرار في البيوت بقوله عز ذكره « وقرن في بيوتكن » ولو كان
 يمين المدعى مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعى الوصول الى حقه بما استقام السكوت
 عنها في الحكمة والاسمال الى ذكر من لا يستشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل كان
 الابتداء باليمين والشاهد اولى لانه اعم وايسر وجودا من الشهدين او كان ذكر الشاهد واليمين
 بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد لما كان موجودا وانصام عين المدعى اليه يتمكن
 المدعى من الوصول الى حقه لم يتحقق الضرورة السجدة لحضور النساء محفل الرجال كما
 لو وجد الرجلان وكان النص دليلا من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين
 ليس بحجة وكان ذلك اى لا ينتقل من المعهود وهو استشهاد الرجال الى غير المعهود وهو
 استشهاد النساء يابا على الاستقصاء انه ليس وراء الامر من المذكورين شئ اخر يصلح حجة
 للمدعى وان الشاهد واليمين ليس بحجة فهما تقرير ما ذكر في الكتاب ولكن للخصم ان
 يقول على الوجه الاول لاسلم القصر لانه طرقا اربعة على ما ذكر في اول هذا الكتاب
 ولم يوجد واحد منها فكيف تستقيم دعوى القصر من غير دليله وان سلمنا القصر على
 ما رعتم فهو ثابت بطريق ادهوم وهو ليس بحجة عاكة وعدى وان كان حجة ولكن اذا
 لم يعارضه دليل اخر فاداه حارصه سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفة
 الكتاب وان يقول على الوجه الثاني لادالة لهذا النص من هذا الوجه على ما ذكرتم لان
 نظم الكتاب ليس على ما هو المذكور في الكتب بل سلمه ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة
 وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه في قوله عراسمه ولا تساموا ان
 تكتبوه صمرا او كيرا الى احله والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اي ذلكم الكتب اقسط
 اي اعدل عند الله واقوم للشهادة اي اعدل على ادائها * وادنى ان لا ترتابوا اي اقرب من
 انهاء الريب كذا في الكشف وغيره ولا يجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكن
 رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاول لان قوله تعالى اقسط عند الله واقوم
 للشهادة لا ينافي ادا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفا للكتاب من هذا الوجه ايضا ثم اكد
 السيج الوجه الاخير ببيان وجهين آخرين * احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استشهاد

ولانه قال ذلك ادنى
 ان لا ترتابوا ولا يريد
 على الادنى ولانه
 انقل الى غير المعهود
 وهو شهادة النساء
 ولو كان الشاهد واليمين
 حجة لكان مقدما على
 غير المعهود وصار
 ذلك بيانا على الاستقصاء
 وقال في اية اخرى او
 آخران من غيركم فقل
 الى شهادة الكافرين
 كانت حجة على
 المسلمين وذلك غير
 معهود في موت
 المسلمين ووصاياهم
 فيعدان يترك المعهود
 ويأمر بغيره ولانه ذكر
 في ذلك يمين الشاهد
 بقوله فيقسمان بالله
 ويمين الخصم في الجملة
 مسرور فاما يمين الله
 هدفان فصار النقل الى
 يمين الشاهد في غاية
 البيان بان يمين المدعى
 ليست بحجة وامال
 هذا كبير ومثله خبر
 المصراة

مسلمين على ما عليه المسلم الى شهادة كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين
 باعتبار قلة المسلمين في قوله عز ذكره يا ايها الذين آمنوا شهداء بديكم اذا حضر احدكم الموت
 حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم اي عدد الشهود فيما بديكم اذا حضر
 احدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم او آخران من غير اهل دينكم ان
 لم يجدوا مسلمين واولا ترتيب كذا في سورة ابن عباس وسعيد بن جابر وجاعة من اهل العلم فلو
 كان اليمين مع الشاهد حجة لقل الحكم اليه لالي شهادة الكفار لان تجوز شهادتهم على
 المسلمين كان باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذي هو اقرب الى الحق
 من شهادة الكفار وايضا وجودها مع العلم انه ليس بحجة : والثاني انه تعالى نزل الحكم عند
 وقوع الارتياح والشك في صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه فيقسمان بالله
 ان ارنبتم لا تشترى به عما الاية وتحليف الشاهد حيث كان مسروعا ثم نسخ ولو كان المتنازع
 فيه حجة لكان النقل اليه اولى لانه اقرب الى اليمين المسروعة اذ اليمين المسروعة على الاغنى عليه
 وانه احد الخصمين والمدعى يشبهه من حيث انه خصم وتحليفه في الجملة مسرور ايضا كما في
 التحالف وكما في القسامة على مذهب البعض فاما يمين الشاهد فلا اصل له في السرعة لانه امين
 ولا يمين على الامين في موضع وكان النقل الى يمين الشاهد في غاية البيان ان يمين المدعى
 ليست بمسروعة واما سال هذا اي نظائر ما ورد في كتاب من السنن العربية كثيرة
 مثل خبر متروك التسمية وخبر وجوب المتحفي الى الحرم وخبر وجوب الطهارة في الطواف
 وسائر ما مر بانه قوله (وكذلك ما حالف السنة المشهورة ايضا) اي ومن الحرف المحالف لا كتاب
 الحرف المحالف للسنة في انه يكون مردودا ايضا وهذا هو الهمم الثاني من الانقطاع الناطن
 لما قلنا انه اي الحرف المشهور هو حق خبر الواحد حتى جازت الريادة على الكتاب المشهور ودون خبر
 الواحد فلا يخور ان ينسخ المسمور الذي هو اقوى بخبر الواحد الذي هو اصعب وذلك اي مال
 هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد في مخالف الحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن
 شعيب عن ابيه عن جده ابي عبد الله صلى الله عليه وسلم قال : اية على المدعى واليمين على المدعى عليه :
 وفي رواية على من انكر : وبيان المخالفة من وجهين : احدهما ان السرعة جعل جميع
 الايمان في جانب المسكر دون المدعى لان اللام يقتضي استعراق الجسد من جعل يمين المدعى
 حجة فقد حالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاسعاف : والثاني ان السرعة جعل
 الخصوص قسمين قسما مدعيا وقسما مسكرا والحدة قسمين قسما مدعيا وقسما مسكرا وحصر حرس
 اليمين على من انكر وجنس اليمة على المدعى وهذا يقتضي قطع السرعة وعدم الجمع بين
 اليمين والاية في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر
 المشهور فيكون مردودا : كيف وقد علم فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والرهري
 حتى قال الرهري والنخعي اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية

وكذلك ما حالف
 السنة المشهورة ايضا
 لما قلنا انه فوقه فلا
 ينسخه وذلك مثل
 حديث الشاهد
 واليمين لانه حالف
 المشهور وهو قوله
 الاية على المدعى
 واليمين على من انكر
 يعني المدعى عليه

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم المضرى حين أتمعت من استخلاف الكندي في دعواه
 أرضي ليس له هذه الأدلة فهذا يقتضى الحصر ولو كانت بين المدعى مشروعة لكان له
 طريق آخر غير الاستخلاف قوله (ومثل حديث سعد) إلى آخره * بيع الرطب بالتمر
 كيلا بـ كـيل يجوز عند أبي حنيفة ولا يجوز عند أبي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله
 لحديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب
 بالتمر فقال: اتقص إذا جف، قالوا نعم قال: فلا إذا قال صلى الله عليه وسلم اتقص إذا جف
 بقوله اتقص إذا جف إلى وجوب بناء معرفة المساواة على تعديل الأحوال وعند البناء عليه
 يصير أحراء الرطب أقل فلا يجوز لتفاوت قائم للحال عند الاعتبار بأحراء التمرة كما لا يجوز
 المقل في غير المقل لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار بأحراء غير المقل * واستدل أبو حنيفة
 رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام: التمر بالتمر بمنزلة ما يستدعى الجواز
 وذلك لأن التمر ينطلق على الرطب لأنه اسم حس للثمرة الخارجة من الثفل من حين يبعد إلى
 أن يدرك وما يتردد عليهما من الأحوال والصفات لا يختلف اسم الدات كاسم الآدمي لا يتبدل
 باختلاف أحواله، والدليل عليه ما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يزهى قليل وما
 يزهى فقال أن يحمر أو يصفر فسماء تمر أو هو بسر وقال شاعرهم * سر، وما العيس إلا نومه
 وتشرق وتمر على رأس الحيل وماء، والمراد الرطب وكذا لو أوصى برطب على رأس الحيل
 فليس قبل أن يموت الموصى لا يسل الوصية ولو تدل الجنس باليس لمطلت كما لو أوصى بعتب
 فصار زيد أقل الموت * وكذا لو أسلم في تمر فقتضى رطبا أو على العكس صح ولو اختلفا لكان
 هذا استدلالا وهو غير جائز وأدلت أنه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المالة حالة العقد فيجوز
 ولا يعتبر المالة في تعديل الأحوال لأن شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب أن يعتبر المساواة
 في الدليلين اللذين ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة يتوقع
 حدوثها في بابي الحال فلا وكان اعتبار التعديل كاعتبار الأجود وأنه ساقط بالص * وأعلم
 أن صاحب السرعة اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام: حيدها ورد بها
 سواء * واعتبر التفاوت بين القدر والسيئة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة
 بصح العاد والتفاوت بين القدر والسيئة حاد بصح العباد وهو اشتراط أجل فصار هما
 أصلا أن كل تفاوت ينتج على صح العاد فذلك مفسد للعقد وفي المقلية غير المقلية والخطة
 بالدقة تفاوت هذه الصفة وكل تفاوت ينتج على ما هو ثابت بأصل الخلق من غير صنع العاد
 فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبرا كالتفاوت بين الجيد
 والردى * وأما الجواب عن الحديث من وجهين * أحدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو
 أن هذا الحديث مخالف للحديث المشهور فإنه يقتضى اشتراط المالة في الكيل مطلقا لجوار
 العقد حتى لو وجدت المساواة في حال يوسة الدارين أو في حال رطوبتهما أو في حال يوسة

ومثل حديث سعد بن
 وقاص رضي الله عنه
 في بيع التمر بالرطب
 مخالف لقوله عليه
 السلام التمر بالتمر

احد هما الرطوبة الاخر جاز السعد فالتقيد باشتراط المماثلة في العدل الاجوال وهو حال
 يسوئهما كما هو مقتضى حديث سعد متضمن انسخ ذلك الاطلاق فلا يجوز تخبر الواحد وهو
 معنى قوله بزيادة المائة هي ناسخة للمشهور * والباء للسببية اي المخالفة بسبب اقتضائه زيادة
 مائة لا يقتضيها الجبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف * والباقي باعتبار جودة
 متعلقة بالزيادة اي اشتراط تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت في احدهما وفقدت في الآخر
 لا باعتبار زيادة في القدر في احدهما دون الآخر * وذلك لان التمر فضل جودة على الرطب
 من حيث الادحار من غير انتفاص ولكن لا تفاوت بينهما من حيث الاجراء لان التمر ان كان
 فضل اكتناز في الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شاغلة لا كيلا لا يظهر التفاوت بينهما
 الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ساقطا اعتبارا شرعا انما
 المعتبر المساواة والفضل قدرا فكيف يصلح اعتبار المماثلة الرجعة الى الجودة ناسخة لما نمت
 بالحديث المشهور وقوله ليست من المقدار يحتمل ان يكون احتراز عن فوات المماثلة باعتبار القلي
 فان القلي ينتفع الحبات اذا كانت رطبة وتصر اذا قلت يادسة فلا تساوى المقلية في الدخول
 في الكيل غير المقلية باعتبار الانتفاخ والصور وهذا التفاوت رجع الى القدر فيحوز ان يؤثر
 في منع الجواز وذكر في مختصر التكوين ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلاثة احدها
 وجوب المماثلة شرط للجواز فيحوز السع حال وجود المماثلة بهذا الص * والباقي انه يدل على تحريم
 فصل قائم لان المراد من الفضل على الدات * والثالث الفضل الذي بعدم به المماثلة وخبر الواحد
 يخالفه في هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود المماثلة في المعيار ووجب حرمة
 وفضل لا بعدم به المماثلة لان المماثلة شرط للجواز حالة العقد والعصل الذي يوجب عدم الحاشي لا بعدم
 المماثلة الموحودة حال العقد وهذا الفصل موهوم غير قائم حال العقد فادحالف المشهور في هذه
 الاحكام لم يقل والناسي انه غير ثابت على ما حكى من ابي حنيفة رحمه الله لما دخل بعد ادسا لوه
 عن هذه المسئلة وكانوا اشد عليه لمخالفته الحرف فقال الرطب لا يخاو من ان يكون تمرا او لم يكن
 فان كان تمرا جاز العقد لقوله عليه السلام لتمر ما تمر لم يعمل وان لم يكن تمرا جاز ايضا لقوله عليه
 السلام ادا احلف الدوعا فمعوا كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد وقال هذا الحديث دار على
 زيد ابي عيسى وهو من لا يصل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المارك
 كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عيسى من لا يقل حديثه كذا في الميسر
 ولكن برده عليه ان الحطة المقلية ان كانت حطة يدعي ان يحوز بيعها غير المقلية كيلا بكيلا
 اقوله عليه السلام الحطة بالحطة بل بمل وان لم يكن حطة ينبغي ان يحوز ايضا لقوله
 عليه السلام ادا اختلفا النوعان فبيعوا كيف شئتم والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الامام
 في الاسرار وسمس الاثمة في الميسر ما كرابو حنيفة رحمه الله حسن في الماظرات لدفع
 الخصم ولكن الحجة لانهم به لجوار قسم بالب كافي الحطة المقلية معناه يحوز ان يكون الرطب
 قسما ما لا يكون تمرا مطلقا الفواص وصف اليوسدعه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء احراة

بزيادة مائة هي ناسخة
 للمشهور باعتبار جودة
 ليست من المقدار

فأنهم علموا به فيما يعم به البلوى مثل ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال كنا نخبار
 أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي عليه السلام نهى عن ذلك فأنهينا ومثل
 رجوعهم الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين * وبأن خبر
 العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيجب قبوله كما اذالم يعم به البلوى الا ترى ان القياس
 يقبل فيه مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولي * واحتج من لم يقبله بان العادة
 تقتضي استفاضة نقل ما يعم به البلوى وذلك لان ما يعم به البلوى كس الذكروا كان مما يقتضيه به
 الطهارة لاشاعة النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به
 التواتر او الشهرة مبالغة في اشاعته لئلا يفرض الى بطلان صلاة كثير من الامة من غير شعور
 به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والسكاح والطلاق وغيرها ولمالم يشتهر علمنا
 انه سهو او منسوخ * الا ترى ان المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين
 لاشتهر ايضا ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته * ولهذا لم تقبل شهادة
 الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذالم تكن بالسماء علة * ولم يقبل قول
 الصبي فيما يدعى من انفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر
 يكذبه في ذلك ولهذا لو انفرد واحد بنقل قتل ملك في السوق لا يقبل لان في العادة بعدان
 لا يستفيض مثله فكذا هذا * بوضحه ان لم يقبل قول الرافضة في دعواهم النص على امامة
 على رضي الله عنه لان امر الامامة بما يعم به البلوى لحاجة الجميع اليه فلو كان النص ثابتا
 لنقل نقلا مستفيضا وحين لم ينقل دلالة غير ثابت * ولكن المخلفين يقولون لا يلزم من
 عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم الفصد والحجامة والقهقهرة في الصلوة وافراد الاقامة
 وتثنيها وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية واخفائها وعامة تقاصيل
 الصلوة لم تشتهر مع ان هذه الحوادث عامة * والسرفية ان الله تعالى لم يكلف الرسول
 صلى الله عليه وسلم باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى
 خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربوا مع انه يسهل عليه ان
 يقول لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم او المكييل بالمكييل حتى يستغنى عن الاستنباط عن الاشياء
 الستة فيجوز ان يكون ما يعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق ان يردوا فيه الى
 خبر الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكنا فيجب تصديقه * واجيب عنه بان
 الاصل فيما يعم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لا يشتهر ايضا ما ترك
 كل واحد من النقلة الرواية اعتمادا على غيره او لعارض اخر من موت عامة في حرب
 او بآء او نحو ذلك كما نقل ان محمد بن اسماعيل رحمه الله لما جمع الصحيح معه منه قريب من
 مائة الف ولم يثق عند الرواية الا محمد بن يوسف بن مطر الفربري لكن العوارض لا تعتبر
 في مقابلة الاصل من غير دليل فقولهم يجوز ان يكون كذا لا يقدح فيما ذكرنا لاننا ندع
 الاشتهار عند عموم البلوى قطعا بل ادعيائهم ظاهرا * وكذا الصحابة انما علموا بخبر الواحد

وذلك مثل حديث
 الجهر بالتسمية ومثل
 حديث مس الذكر
 وما اشبه ذلك

في تلك الحوادث لقرائن اختصت به اولصيرورته مشهورا عند بلوغه اياهم * وقولهم انه
يفيد ظن الصدق غير مسلم لان عدم شهرته يعارض ظن الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض
بخلاف القياس لانه لا معارض له * وذلك اي شذوذ الحديث مع اشتهاار الحادثة مثل
حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يحجر. بسم الله الرحمن الرحيم وروى ابو قلابة عن انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يحجرون بسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ مع
اشتهاار الحادثة ومع انه معارض باحاديث اقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يعمل به
ومثل حديث مس الذكر الذي رواه بشرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة
الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصه بتعليم هذا الحكم
مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه الحال كذا ذكر شمس الائمة
رحمه الله * ولا يقال قد روى هذا الحديث ايضا ابن عمر وابو هريرة وجابر وسالم وزيد بن
خالد وعائشة وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذا مع رواية هؤلاء الكبار * لانا نقول
تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولعارضتها ايضا بروايات
صحيحة تخالفها على ما بينها ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار فلا ينتفي الشذوذ بها
وما شبه ذلك مثل خبر الوضوء تمامسته النار وخبر الوضوء من جل الجازة وخبر رفع
اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع ونحوها قوله (واما القسم الاخير) اي
من النوع الاول من الانقطاع الباطن * وقد تقرد بهذا النوع من الرد للحديث بعض اصحابنا
المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين
بان الحديث اذ ثبت وصح سنده فخلافا للصحابي اياه وتركه العمل والحاجة به لا يوجب رده
لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوب به كغيره فان قوله تعالى * وما كان لمؤمن ولا
مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم * وقوله عز وجل * وما
اتيكم الرسول فخذوه وما نهايكم عنه فانتهوا * وردا عامين من غير تخصيص لبعض الامة دون
البعض * ومن رده احتج بان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يهتموا
بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من
عناية غيرهم بها فترك الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو
من رواه بعدهم او منسوخ * ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر ثم
لم يحاجوا به فلعلهم لم يحاجوا به لعدم بلوغه اياهم فانهم قد تقرقوا في البلاد بعد وفات
الرسول عليه السلام فيجوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه
اختلافهم ليروي لهم الخبر فلا يجوز ان يرد بمنزلة الحديث اذا ثبتت عدالة رواته * وذلك
اي الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذي تمسك به الشافعي رحمه
الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي

واما القسم الاخير
فلان الصحابة
رضي الله عنهم هم
الاصول في نقل
الشريعة فعارضهم
يدل على انقطاعه
وانتساخه وذلك
ان يختلفوا في حادثة
بارائهم ولم يحاج
بعضهم في ذلك
حديث كان ذلك زيادة
لان استعمال الرأي
والا هراض عن
النص غير سايف
وذلك مثل حديث
الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء لان
الصحابة اختلفوا
ولم يرجعوا اليه
وكذلك اختلفوا
في زكاة الصبي ولم
يرجعوا الى قوله
ابتغوا في اموال
اليتامى خيرا

صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمرو وعثمان وزيد ومايشة رضى الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي * وذهب علي وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا * وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه يعتبر بمن رقى منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات الا اذا كانا حريين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالرأى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ * وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي اى في وجوب الزكوة عليه اختلافا ظاهرا فذهب على وابن عباس رضى الله عنهما الى انه لا زكوة في ماله كما هو مذهبنا * وذهب عبد الله بن عمرو ومائشة رضى الله عنهما الى الوجوب كما هو مذهب الشافعي * وذهب ابن مسعود رضى الله عنه الى ان الوصى يعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد ولم تجز الحاجة بينهم بالحديث الذى رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلانا كلها صدقة * وفي رواية * كيلانا كلها الزكوة * وفي رواية * من ولى يتيمه مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكلها الصدقة * ولو كان ثابتا تجرت الحاجة به بعد تحقق الحاجة بظهور الخلاف كما تجرى اليوم لانهم كانوا اولع بالنص منا ولو احتجوا به لاشتهرا اكثر من شهرة الفتوى ولرجع المحجوج عليه اليه اذا ثبت عنده لانهم اشد انقياد الحق من غيرهم ولما لم يثبت شئ من ذلك علم انه مزيف * واعلم ان من لا يرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التى زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخرا قوى منها فى الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخارى باسناد عن انس رضى الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين * وروى مسلم هذا الخبر فى صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله لرجن الرحيم وفى رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم * وفى رواية رابعة ولم يحجر احد منهم بسم الله الرحمن الرحيم * وحديث مس الذكر معارض بما ذكره وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت مائشة رضى الله عنها طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي عليه السلام وانه مأول بان ايقاع الطلاق الى الرجال * وحديث عمرو ومحول على النفقة معارضة دلائل ذكرت فى موضعها فان النفقة قد تسمى صدقة قال عليه السلام * نفقة الرجل على نفسه صدقة وفسر الاتفاق فى قوله تعالى * وعمارزقناهم نفقة * بالنصدق والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جميع المال والزكوة لا يأتى كل مادون النصاب والنفقة تأتى على الكل ولفظ الزكوة فى الرواية الاخرى محمول على زكوة الرأس والله اعلم * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله ان الخبر يصير مزيفا بالوجهين الاولين اى مخالفة الكتاب والسنة المشهورة بمقابلة ما هو فوقه كنقد بلد رايح يصير زيفا فى مقابلة نقد فوقه بلد آخر ويصير مزيفا بالوجهين الاخيرين

كيلانا كلها الزكوة
فهذا انقطاع بالحن
معنوى اعرض عنه
الخصم وتمسك بظاهر
الاتقطاع كما هو دأبه

لتهمة الكذب اما مقصدا او غفلة كالزيف من نقد بلده لزيادة غش وقع فيه * فهذا الى النوع الاول
من الانقطاع المعنوي المنقسم على الاقسام الاربعة * انقطاع باطن معنوي لاتصال الخبر
برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه منه معنى لما ذكرنا عرض
عنه الخصم اى الشافعى حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع * وتمسك بظاهر
الانقطاع اى اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنى كما
هو دأبه اى عاداته فى بناء الاحكام على الظواهر قوله (واما القسم الاخر) بفتح الخاء
يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور وتقصان فى الناقل فأربعة انواع * احدها خبر
المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولا فسقه * وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى
صدرت عنه كبيرة او واظب على صغيرة على ما قيل * وثالثها خبر المعتوم وهو الناقص العقل
من غير جنون على ما يعرف بعد ان شاء الله عز وجل * والرابع على لفظ اسم المفعول من
التغفل وهو الذى لا فطنة له * وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين * والمساهل وهو الذى
لا يأخذ فى الامور بالحزم * وانما جعل الجميع قسما لاستواء احكامه * والرابع خبر صاحب الهوى
وهو المخطئ فى الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعاء هواه الى خلاف الحق * واما خبر المستور فقد
قال اى محمد فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء فقال واذا حضر المسافر
الصلوة ولم يجد ماء الا فى اثناء خبره رجل انه قدز وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان
كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر
الرواية * وفى رواية الحسن عن ابي حنيفة رحهما الله المستور فى هذا الخبر كالعدل وهو
ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم لتبوت عدالتهم
ظاهرا بقوله عليه السلام * المسلمون عدول بعضهم على بعض * وكذا نقل عن عمر رضى الله عنه
فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزمى
واكن الاصح ما ذكره محمد رحمه الله فى الكتاب لانه لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب
الصدق فى الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا كمن قال لعبدى ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فاقول قول المولى
لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بثبوته ظاهرا ايزول العتق كذا فى المبسوط * وهذا اى
كون المستور كالفاسق نابت بلا خلاف فى باب الحديث احتياطا لان امر الدين اهم فلا يكون
رواية المستور حجة باتفاق الروايات انما اختلاف الرواية فى اخباره عن نجاسة الماء لا غير
الا فى الصدر الاول اى فى القرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة
اصلا فيهم على ما قلنا فى المجهول بينهم فى الباب المتقدم * وذكر تميم الاثم رحمه الله ما يدل
على ان الخلاف ثابت فى الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابي حنيفة رحهما الله ان
المستور بمنزلة العدل فى رواية الاخبار لتبوت العدالة ظاهرا الا ان ما ذكره محمد فى
الاستحسان اصح لان الفسق فى اهل الزمان غالب فلا يعتمد رواية المستور ما لم يثبت عدالته

واما القسم الاخر
فانواع اربعة خبر
المستور وخبر الفاسق
وخبر الصبي العاقل
والمعتوم والمغفل
والمساهل وخبر
صاحب الهوى أما
خبر المستور فقد قال
فى كتاب الاستحسان
انه مثل الفاسق فيما
يخبر من نجاسة الماء
وفى رواية الحسن
هو مثل العدل وهذه
الرواية بناء على
القضاء بظاهر العدالة
والصحيح ما حكاه محمد
ان المستور كالفاسق
لا يكون خبره حجة
حتى يظهر عدالته
وهذا بلا خلاف فى
باب الحديث احتياطا
الا فى الصدر الاول
على ما قلنا فى المجهول
واما خبر الفاسق

فليس بحجة في الدين اصلا ﴿ ٢١ ﴾ لرجحان كذبه على صدقه وقد قال محمد رحمه الله

في الفاسق اذا اخبر
بحل او حرمة ان
السامع يحكم رايه فيه
لان ذلك امر خاص
لا يستقيم طلبه وتلقيه
من جهة العدول
فوجب التحري
في خبره فاما هنا فلا
ضرورة في المصير
الى روايته وفي العدول
كثرة وبهم غنية الا ان
الضرورة في حل
الطعام والشراب غير
لازمة لان العمل
بالاصل ممكن وهو ان
الماء طاهر في الاصل
فلم يجعل الفسق هدرا
بخلاف خبر الفاسق
في الهدايا وجه
والوكالات ونحوها
لان الضرورة ثم
لازمة وفيه آخر
نذكره في باب محل
الخبر ان شاء الله تعالى
واما الصبي
والمعتوه فقد ذكر محمد
رحمه الله في كتاب
الاستحسان بعد ذكر
العدل والفاسق
والكافر وكذلك
الصبي والمعتوه اذا
عقلا ما يقولان

كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا لحديث عباد بن كثير رضي الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال * لا تحدثوا عن لا تعملون بشهادته * ولان في رواية الحديث معنى
الالزام فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال الراوي
* ولا اعتبار بظاهر العدالة وان ين في قوله عليه السلام * المسلمون عدول * الا كتفاء به لانه
معارض بقوله عليه السلام * يفسد الكذب * ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع
لن شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل
كالفاسق والعبد لا شهادته اصلا فلا يتناول الحديث قوله (فليس بحجة في الدين اصلا) زعم
بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الراي فان كان اكبر راي السامع انه صادق
وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام وحرمة
قائه يجب تحكيم الراي فيه مع انه امر ديني فكذلك ههنا * فرد الشيخ ذلك وقال خبره في الدين
اي نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر انما يصير
حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه لما لم يمنعه
العقل والدين عن ارتكاب محذور الدين لا يمنعه عن الكذب ايضا فلا يكون خبره حجة
بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث يقبل اذا تأيد باكثر الراي
* لان ذلك اي الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث ربما
يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم به بذلك دون غيره فتقبل اذا انضم اليه
التحري اي تحكيم الراي للضرورة * فاما ههنا اي في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير
الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن الوقوف على معرفة
الحديث بالسمع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق * وذكر في المبسوط بعد بيان
مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء ثم بين اي محمد في الفاسق والمستور انه يحكم رايه فان كان
اكبر رايه انه صادق يتيم ولا يتوضأ به لان اكبر الراي فيما بنى على الاحتياط كالتيقن وان
اراقه ثم يتيم كان احوط وان كان اكبر رايه انه كاذب توضأ به ولا يتيم (فان قيل) كان ينبغي
ان يتيم احتياط المعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضي والتيم
احتياطاً لتعارض الأدلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص
وفي الامر بالتيم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في
خبره بقي اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيم اليه * واستدل بحديث عمر رضي الله
عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا
عن السباع اترد ماء كم هذا فقال عمر رضي الله عنه لا نخبرنا عن شيء فلو لا ان خبره
عد خيرا ماناه عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصدا لاخذ بالاحتياط وقد ذكره عمر
رضي الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فعرفنا انه ما بقي هذا الدليل لاحاجة
الى احتياط آخر * ثم فرق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

لتهمة الكذب اما قصدا او غفلة كالزيف من نقد بلده لزيادة غش وقع فيه * فهذا الى النوع الاول
من الانقطاع المعنوي المنقسم على الاقسام الاربعة * انقطاع باطن معنوي لاتصال الخبر
برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا ارض
عنه الخصم اى الشافعى حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع * وتمسك بظاهر
الانقطاع اى اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لا تقطعها بصورة وان كانت متصلة معنى كما
هو دأبه اى عادته فى بناء الاحكام على الظواهر قوله (واما القسم الآخر) بفتح الخاء
يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور ونقصان فى الناقل فاربعة انواع * احدها خبر
المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولا فسقه * وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى
صدرت عنه كبيرة او واطب على صغيرة على ما قيل * وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل
من غير جنون على ما يعرف بعد ان شاء الله عز وجل * والرابع على لفظ اسم المفعول من
التغفل وهو الذى لا فطنة له * وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين * والمساهل وهو الذى
لا يأخذ فى الامور بالحزم * وانما جعل الجميع قسما لاستواء احكامه * والرابع خبر صاحب الهوى
وهو المخطئ فى الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعاء هواه الى خلاف الحق * واما خبر المستور فقد
قال اى محمد فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء فقال واذا حضر المسافر
الصلوة ولم يجد ماء الا فى اداء اخبره رجل انه قدز وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان
كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر
الرواية * وفى رواية الحسن عن ابي حنيفة رحهما الله المستور فى هذا الخبر كالعادل وهو
ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم لتبوت عدالتهم
ظاهرا بقوله عليه السلام * المسلمون عدول بعضهم على بعض * وكذا نقل عن عمر رضى الله عنه
فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكى
واكن الاصح ما ذكره محمد رحمه الله فى الكتاب لانه لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب
الصدق فى الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا كمن قال لعبدى ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فاقول قول المولى
لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بثبوته ظاهرا ايزول العتق كذا فى المبسوط * وهذا اى
كون المستور كالفاسق نابت بلا خلاف فى باب الحديث احتياطا لان امر الدين اهم فلا يكون
رواية المستور حجة باتفاق الروايات انما اختلاف الرواية فى اخباره عن نجاسة الماء لا غير
الا فى الصدر الاول اى فى القرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة
اصلا فيهم على ما قلنا فى المجهول بينهم فى الباب المتقدم * وذكر شمس الائمة رحمه الله ما يدل
على ان الخلاف ثابت فى الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابي حنيفة رحهما الله ان
المستور بمنزلة العدل فى رواية الاخبار لتبوت العدالة ظاهرا الا ان ما ذكره محمد فى
الاستحسان اصح لان الفسق فى اهل الزمان غالب فلا يعتمد رواية المستور ما لم يثبت عدالته

واما القسم الآخر
فانواع اربعة خبر
المستور وخبر الفاسق
وخبر الصبي العاقل
والمعتوه والمغفل
والمساهل وخبر
صاحب الهوى أما
خبر المستور فقد قال
فى كتاب الاستحسان
انه مثل الفاسق فيما
يخبر من نجاسة الماء
وفى رواية الحسن
هو مثل العدل وهذه
الرواية بناء على
القضاء بظاهر العدالة
والاصح ما حكاه محمد
ان المستور كالفاسق
لا يكون خبره حجة
حتى يظهر عدالته
وهذا بلا خلاف فى
باب الحديث احتياطا
الا فى الصدر الاول
على ما قلنا فى المجهول
واما خبر الفاسق

فليس بحجة في الدين اصلا ﴿ ٢١ ﴾ لرجحان كذبه على صدقه وقد قال محمد رحمه الله

في الفاسق اذا اخبر
بحل او حرمة ان
السامع يحكم رأيه فيه
لان ذلك امر خاص
لا يستقيم طلبه وتلقيه
من جهة العدول
فوجب التحري
في خبره فاما هنا فلا
ضرورة في المصير
الى روايته وفي العدول
كثرة وبهم غنية الا ان
الضرورة في حل
الطعام والشراب غير
لازمة لان العمل
بالاصل ممكن وهو ان
الماء طاهر في الاصل
فلم يجعل الفسق هدرا
بخلاف خبر الفاسق
في الهدايا وجه
والوكالات ونحوها
لان الضرورة ثم
لازمة وفيه آخر
نذكره في باب محل
الخبر ان شاء الله تعالى
واما الصبي
والمعتوه فقد ذكر محمد
رحمه الله في كتاب
الاستحسان بعد ذكر
العدل والفاسق
والكافر وكذلك
الصبي والمعتوه اذا
عقلا ما يقولان

كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا لحديث عباد بن كثير رضى الله عنه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال * لا تحدثوا عن لا تعملون بشهادته * ولان في رواية الحديث معنى
الانزام فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال الراوى
* ولا اعتبار بظاهر العدالة وان بين في قوله عليه السلام * المسلمون عدول * الا كتفاء بها لانه
معارض بقوله عليه السلام * يفسد الكذب * ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع
لن شهادته لا تسبل لان في الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل
كالفاسق والعبد لا شهادته اصلا فلا يتساو له الحديث قوله (فليس بحجة في الدين اصلا) زعم
بعض المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الراى فان كان اكبر رأى السامع انه صادق
وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام وحرمة
فانه يجب تحكيم الراى فيه مع انه امر ديني فكذلك ههنا * فرد الشيخ ذلك وقال خبره في الدين
اى نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر انما يصير
حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه لما لم يمنعه
العقل والدين عن ارتكاب محذور الدين لا يمنعه عن الكذب ايضا فلا يكون خبره حجة
بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث يقبل اذا تأيد باكبر الراى
* لان ذلك اى الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث ربما
يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم بذلك دون غيره فتقبل اذا انضم اليه
التحري اى تحكيم الراى للضرورة * فاما ههنا اى في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير
الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن الوقوف على معرفة
الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق * وذكر في المبسوط بعد بيان
مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء ثم بين اى محمد في الفاسق والمستور انه يحكم رأيه فان كان
اكبر رأيه انه صادق يتيم ولا يتوضأ به لان اكبر الراى فيما بنى على الاحتياط كاليقين وان
اراقه ثم يتيم كان احوط وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به ولا يتيم (فان قيل) كان ينبغي
ان يتيم احتياط المعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضي والتيم
احتياطاً لتعارض الأدلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص
وفي الامر بالتيم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في
خبره بقى اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيم اليه * واستدل بحديث عمر رضى الله
عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا
عن السباع اترد ماءكم هذا فقال عمر رضى الله عنه لا نخبرنا عن شيء فلو لا ان خبره
عد خيرا مانهاه عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصدا لاخذ بالاحتياط وقد كرهه عمر
رضى الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فعرنا انه ما بقى هذا الدليل لاحاجة
الى احتياط آخر * ثم فرق الشيخ بين قبول خبره في حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

قبوله في الهدايا والوكالات والمضاربات وسائر المعاملات التي تنفك عن معنى الالتزام حيث يجب التحري في القسم الاول ولا يجب في القسم الثاني بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقا من غير تحكيم الرأي فقال الا ان الضرورة اي لكن الضرورة غير لازمة الى آخره * وكان من حق الكلام لان العمل بالاصل يمكن وهو ان الطعام والشراب حلال في الاصل لنقدم ذكر حل الطعام والشراب دون نجاسة الماء وطهارته لكن المسئلتين لما اتفقتا في الحكم قال الماء طاهر في الاصل فيفهم منه ان الاصل في الطعام والشراب الحل ايضا فلم يجعل الفسق هدرا اي باطلا ساقطا بل وجب ضم التحري اليه بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات بان قال ان فلانا اهدى اليك هذا الشيء او قال ان فلانا وكلك ببيع هذا الشيء او وكلني به ونحوها من المعاملات حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة معه بسكون الهاء لازمة لان كل من يبعث هدية لا يحدد عدلا يبعثها على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل * وفيه اي في الفرق وجه اخر وهو ان الحل والحرمه فيه معنى الالتزام من وجه فلم يجعل خبر الفاسق فيهما معتمدا عليه على الاطلاق حتى ينضم اليه كبر الرأي وما ذكرنا من المعاملات ينفك عن معنى الالتزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقا قوله (قال بعضهم) كذا انما نشأ الخلاف من تعدد المعطوف عليه فانه سبق ذكر العدل والفاسق والكافر فذكر محمد في المبسوط واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اثناء اخبره رجل انه قدروه وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ به وكذلك ان كان مستورا فان كان الذي اخبره بنجاسة الماء رجلا من اهل الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان * فقال بعض اصحابنا مراده بهذا العطف ان الصبي كالبالغ اذا كان مرضيا فجعله عطفاً على العدل لا على الكافر بدليل انه قيده بقوله اذا عقلا ما يقولان ولو كان عطفاً على الكافر لم يكن لهذا التقييد فائدة لانهما اذا لم يعقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما ايضا * وهذا لما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة لما سقط في هذا الباب سقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات * والدليل عليه اهل قباء قبلوا خبر عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لما اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة حتى استداروا كهيئتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا فانه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او احد وهو ابن اربع عشرة سنة فردده لصغره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين * وقال بعضهم مراده العطف على الفاسق حتى وجب ضم التحري الى خبره كما في خبر الفاسق والمستور * والصحيح ان مراده العطف على الكافر لانه اقرب اليه فلا يجعل عطفاً على الابعد من غير ضرورة * لما قلنا يعني في اول باب تفسير الشروط ان خبرهما لا يصلح ملزماً بحال يعني سواء انضم اليه التحري او لم ينضم اليه * لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة اي ثبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها على نفسه اذا اصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدى الى غيره عند وجود شرط التعدى لان الولاية قدرة ومن لا يقدر في نفسه

فقال بعضهم هما مثل العدل المسلم البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لا يقوم حجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لا يصلح ملزماً بحال لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية ملزمة في حق انفسهما وانما هي مجوزة فكيف نبت تعدية ملزمة وانما قلنا انها متعدية ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير مخاطب فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالتزام بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا والمعتوه مثل الصبي نص على ذلك محمد في غير موضع من المبسوط

لا يمكنه اثباتها لغيره * وليس لهما اى للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع
وانما هي مجوزة يعني تصرفهما جائز الثبوت حتى لو انضم اليه رأى الولي يصير ملزما ولو كان
ملزما ابتداء لم يحتج الى انضمام رأيه اليه * وانما قلنا انها متعدية يعني لو قلنا خبرهما صارت
ولا يتنهما متعدية الى الغير ملزمة عليه * بمنزلة خبر الكافر فانه ملزم يلزمه موجب ما خبر به
لكونه غير مخاطب بالشرايع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالتزام فكذا
الصبي * بخلاف العبد لما قلنا اى في آخر باب تفسير الشروط وهو قوله والمرأة والعبد من اهل
الرواية الى آخره وذلك لانه ما قل بالغ مخاطب مساو للحرفي امور الدين فلا يكون الغير قصودا
بخبره بل يلزمه ولا يتم تعدى الى الغير كما في الشهادة بهلال رمضان فلا يكون هذا من باب الولاية
وبالرق ان خرج من اهلية الولاية لم يخرج من اهلية الالتزام وما فيه التزام يساوى العبد الحرفي
لكونه مخاطبا وقوله الا ترى متصل بقوله لا يقوم الحجة بخبرهما وبقوله فكيف ينبت متعدية
ملزمة * ومعناه ان الصحابة اى بعضهم تحملوا الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم
في صغرهم ونقلوها في كبرهم دون صغرهم ولو كانت رواية الصغار حجة لنقلوها
في صغرهم كما نقلوها في كبرهم وقد بيناه من قبل * والجواب عن حديث اهل قباء انه
قد روى ايضا ان النسي انهم انس رضى الله عنه فيحمل على انهما جاء جميعا وانهم اعتمدوا
على رواية البسالة وهو انس دون عبد الله بن عمر رضى الله عنه او كان ابن عمر باقيا يومئذ
فانه ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغالا ان النسي عليه السلام رده في القتل لضعف بنيت
يومئذ لانه كان صغيرا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (وقال محمد) الى آخره * فرق محمد
رحمه الله بين خبر الفاسق والكافر فيما يرجع الى الاحتياط فواجب الاحتياط وهو الاحتراز عن
النجاسة في خبر الفاسق ولم يوجب خبر الكافر في الاحتياط لان الكافر اذا أخبر بنجاسة الماء لا يعمل المخبر
عنه بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اذا وقع في قلبه صدقه ثم
تيمم به كان ذلك احب الى وان تيمم من غير اراقة وصلى لا تجوز صلواته والفاسق اذا أخبر بنجاسة
الماء وقع في قلبه صدقه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم فان تيمم ولم يرق الماء جازت صلواته ولو
توضأ به وصلى من غير ان يتيمم لا تجوز صلواته فواجب الاحتياط عن النجاسة في مسألة الفاسق
حيث جوز التيمم من غير اراقة ولم يجوز التوضي به وهو معنى قوله جعل الاحتياط اصلا
اى بنى الحكم وهو الجواز وعدم الجواز على الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسألة الكافر حيث
لم يجوز التيمم بدون الاراقة وجوز التوضي به * وقيل معناه انه جعل الاحتياط اى التحري
اصلا في خبر الفاسق فان التحري هو الاحتياط حيث قال يحكم السامع رأيه فلم يجعل خبره
حجة ولا هدرا بل جعل التحري فيه اصلا ولم يجعل الاحتياط اى التحري اصلا في خبر الكافر حيث
لم يعمل بخبره اصلا وذكر الشيخ في بعض تصانيفه وقد دلت على هذه التقاسيم مسائل ذكرها
محمد بن الحسن رحمه الله قال أخبره عدل بنجاسة الماء فانه يجب عليه التيمم ولا يجب الاراقة
لان العمل بخبره واجب وفي خبر الفاسق يجب التيمم لكن الاراقة افضل لان خبره يوجب العمل
بعد التثبت لكن مع شبهة فليقيام شبهة عدم الوجوب اى وجوب العمل امرنا بالاراقة
ولو جود اصل الوجوب اوجبنا التيمم وفي خبر الكافر لا يجب التيمم لكن احب الى

الا ترى ان الصحابة
تحملوا في صغرهم
ونقلوا في كبرهم وقد
قال محمد في الكافر
يخبر بنجاسة الماء انه
لا يعمل بخبره ويتوضأ
به فان تيمم وارق الماء
فهو احب الى وفي
الفاسق جعل
الاحتياط اصلا

ويجب ان يكون كذلك في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية الصبي فيه يجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الا ترى ان الفاسق ﴿ ٢٤ ﴾ شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد

على المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امور الدين سواء والفاسق فومها حتى ان تقول في خبره نجاسة الماء اذا وقع في قلبه انه صادق يتيم من غير اراق الماء فان اراق الماء احوط للتيم واما في خبر الكافر اذا وقع في قلب السامع صدقه بنجاسة الماء توضحاً به ولم يتيم فان اراق ثم يتيم فهو افضل وكذلك الصبي والمعتوه لان الذي يلي هذا العطف في كتاب الاستحسان الكافر وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة واما المغفل الشديد الغفلة وهو مثل الصبي والمعتوه فاما تهمة الغفلة فليس بشئ ولا يخلو عامة البشر عن ضرب غفلة اذا كان عامة حاله التيقظ واما المساهل فاما نعتي به المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلقة (واما)

ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على المسلم ولا عدالة له في حق المسلمين لكن شبهة وجوب العمل ثابتة بشهادته لانه ذو ولاية على جنسه وفي خبر الصبي اختلاف المشايخ وينبغي ان لا يجب بخبره شبهة وجوب العمل قوله (ويجب ان يكون كذلك) اي يجب ان يكون شأن الكافر في رواية الحديث كشأنه في الاخبار عن نجاسة الماء فيما نسخت من الاحتياط اي من الاخذ به يعني لا يقبل خبره في الدين ولا يكون حجة كما لم يقبل في نجاسة الماء الا لان الاحتياط لو كان في العمل به يستحب الاخذ به من غير وجوب كما استحب الازاقة ثم التيمم هناك * ويجوز ان يكون معناه ويجب ان يكون الفرق بابتاين خبر الكافر والفاسق في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط ايضا وان لم يكن خبر خبرهما حجة كشوته في اخبارهما عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا لا يكون حجة اصلا ولكن لو كان الاحتياط في الاخذ به يكون الاستحباب في العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه يدل سياق الكلام + فان اراق الماء فهو احوط للتيمم اي الازاقة ثم التيمم احوط من التيمم بلا اراقة لاحتمال كون الماء طاهرا او كون الخبر كاذبا فيكون الاحتياط في الازاقة ليصير عادما للماء فيحصل الطهارة بيقين + فان اراقه ثم يتيم فهو افضل اي الازاقة ثم التيمم افضل من التوضي به لاحتمال ان يكون صادقا اذا كفر لا ينافي الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضي به ويتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في اراقته ثم التيمم بعده ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين * وقوله اذا وقع في قلبه صدقه توضحاً به في مسألة الكافر ليس بمذكور على جهة الشرط للتوضي كما هو مذكور على جهة الشرط لصحة التيمم في مسألة الفاسق فانه لو لم يقع في قلبه صدق الكافر في اخباره توضحاً بالطريق الاولى ولكن الغرض من ذكره تحقيق الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذا الفرق بينهما يظهر في هذه الحالة فاما اذا لم يقع الصدق في قلب السامع فالكافر والفاسق في ذلك سواء قوله (وكذلك الصبي والمعتوه) اي وكالكافر الصبي والمعتوه في حكم الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته لما ذكره في رواية الحديث يجب ان يكون كذلك اي يكون الصبي او كل واحد منهما كالكافر ايضا حتى لا يقبل خبره لما مر * وقوله في حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط في رد خبر الصبي والمعتوه كما ان الاحتياط في رد خبر الكافر لتحقيق التهمة في خبره هؤلاء فسوينا بينهما وبين الكافر في هذا الحكم الذي كان الاحتياط في القول به خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه وبين المسلم فيها * ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب + او خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب لا واجب مع كمال عقله وتدينه بحرمة الكذب فكان الاستحباب وانفاء الوجوب في خبر الصبي اولى لقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لامنه من العقاب * وانما قال وجب ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل هؤلاء الحديث +

واما المغفل الشديد الغفلة اى قويا واذلك بان غلب طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال *
 فمثل الصبي والمعتوه في ان خبره لا يكون حجة اصلا كخبرهما لان معنى السهو والغلط يترجح
 في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق * ولا يقال ينبغي ان يقبل
 خبره اذا كان عدلا لان العدل لا يروى الا عن تيقظ وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة *
 لانا نقول ان من لا يضبط قديظن انه قد ضبط ومن سها يظن انه ماسها فيروى على
 محاسب ظنه * وكذا الحكم فيمن يساوى ذكره وغفلته الا عند قاضى انقضاء من المعزلة فانه
 يقبل خبره عنده لان الاصل في الخبر الصحة وكونه حجة الابعاض فاذا لم يترجح غفلة
 الراوى على تيقظه وذكره بقي حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك في الحدث بعد
 الطهارة ١ ونحن نقول الخبر لا يصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجيح
 ذكر الراوى على غفلته فقبل ترجمه لا يكون حجة بخلاف الشك في الطهارة فان سبق
 الطهارة برجحها حتى لو انفرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها * فاما تهمة الغفلة اى
 وهما بان يوم السامع ان الراوى روى عن غفلة لانه قد يغفل في بعض الامور فيرد خبره
 فليس بشئ لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة به في الرواية
 والشهادة فيقبل خبره مالم يعلم انه سها فيه * والمساهل المجازف الذى لا يبالى من السهو
 والغلط ولا يشتغل فيه بالتدراك بعد ان يعلم به * وقيل المساهل هو الذى لا يصرف اهتمامه
 الى امور الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط * والتزوير تزوين الكذب وزورت الشئ
 حسنته وقومته كذا في الصحاح قوله (فاما صاحب الهوى) الهوى ميلان النفس الى
 ما تستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع واحترز به عما ينج في التسرع من الشهوات
 وذلك لان الهوى مما يذم عليه الشخص ويهان به ونفس الالتذاذ بالشهوات قد كان موجودا
 في الانبياء عليهم السلام مع برائتهم عن الهوى وعصمتهم عنه فعلم انه لا بد من هذا القيد
 * واعلم ان من اتبع الهوى من يجب اكفاره كغلاة المجسمة والرافض وغيرهم ويسمى
 الكافر المتأول * ومنهم من لا يجب اكفاره ويسمى الفاسق المتأول ١ واختلف في القسم
 الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر في هواه مقبولة وكذا روايته
 لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحرجا معظما للدين غير عالم بكفره يحصل ظن
 الصدق في خبره فيقبل كخبر المسلم العدل * وذهب اكرههم الى ردهما لان الكافر ليس
 باهل للشهادة ولالرواية لما بدا وكونه متأولا متمنعا عن المعصية غير عالم بكفره لان جعله
 اهلا لهما فان كل كافر متأول اذا يهود لا يعلمون بكفرهم ويورعه عن الكذب كتورع
 النصراني فلا يفت اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام كذا ذكرنا في المستقصى
 * واختلف في القسم الثانى ايضا فذهب قاضى ابوبكر الباقلانى ومن تابعه الى رد شهادته
 وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى *
 اقصى ما في الباب انه جاهل بنفسه لكن جهله بنفسه فسق اخر انضم الى فسق فكان اولى

واما صاحب الهوى
 فان اصحابنا رحمهم الله
 علموا بشهادتهم

بالمنع ولم يكن عنرا كجهله بكفره وبرقها * وذهب الجمهور الى قبول شهادة الفاسق انما لا يقبل لتهمة الكذب فانه لما عاظمى محظوره دينه مع علمه بحرمة دل ذلك على جرأته على الكذب فيصدق في الظن بصدقه فلما الفسق من حيث الاعتقاد ولا يدل عليه لانه انما وقع فيه لغوه في الاحتراز عن المحذور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب أو بخروجه من الايمان به فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لاعلى الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عدا أو شرب المنث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة * الا الخطابية وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي وهب الاجدع فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعى اذا حلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا باعتقاده هذا تمكن تهمة الكذب في شهادته كذا في المبسوط * وذكر في التهذيب لمحبي السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يرون الكذب كفرا فربما يسمع من توافقه في الاعتقاد ان لي على فلان كذا فيشهد على موافقة قوله لما يرى انه لا يخبر الكذب الا ان يقول اقر فلان لفلان بكذا او رأيت فلانا اقرض فلانا او قتل فلانا فيقبل * وهو معنى قوله الا من تدين بتصديق المدعى اي اعتقد ذلك * اذا كان يتحمل بخلته او ينسب الى ملته يقال فلان يتحمل مذهب كذا اي ينسب اليه ويتدين به والتحمة الملة * والاستثناء متعلق بمحذوف يعني فلم يصلح تعمقه شبهة وتهمة فيكون صاحب الهوى مقبول الشهادة الا الذي تدين بكنا * وكذلك اي وكن تدين بتصديق المدعى من قال بالالهام اي من اعتقد ان الالهام حجة موجهة للعلم لا يقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك تمكن تهمة الكذب فربما قدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ما حرك القلب يعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولا نظر في حجة قوله (فاما في باب السنن) الى آخره * هذا الذي ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق المتأول فينبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احتراز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه اعظم جناية فنقل روايته كما قبل شهادته * وعند بعضهم تقبل اذا لم يكن داعيا للناس الى هواء ولا يقبل اذا كان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكر من الفرق في الكتاب * وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان الامام الحافظ ابا عبد الله محمد بن عبد الله اليسابوري من أئمة الحديث ذكر في كتاب معرفة الاكليل ان روايات المبتدعة واهل الاهواء مقبولة عندا كتر اهل الحديث اذا كانوا فيها صادقين فقد حذب محمد بن اسماعيل البخاري في الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواسي وكان الامام ابو بكر محمد بن اسحاق بن حنيفة يقول حدثنا الصدوق في روايته المتهم في دينه عباد بن يعقوب وقد احتج البخاري ايضا في الصحيح بمحمد بن زياد الالهي وجري بن عثمان الرحي وقد اشتهر عنهما المصنف واتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية محمد بن حازم وعبد الله بن

الا الخطابية لان صاحب الهوى وقع فيه لتعمقه وذلك يصدق عن الكذب فلم يصلح شبهة وتهمة الا من يتدين بتصديق المدعى اذا كان يتحمل بخلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال بالالهام انه حجة يجب ان لا تجوز شهادته ايضا واما في باب السنن فان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انفحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان الحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى النقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله عليه السلام وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير في ذلك فلم ترد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث

موسى وقد اشتهر عنهما الغلو * فاما مالك بن انس فانه يقول لا يوجد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ولا من كذاب يكذب على رسول الله عليه السلام وذ كرابوا الحسين البصرى ايضا فى المعتمد الفسق فى الاعتقاد اذا كان صاحبه متحرجا فى افعاله عند حل الفقهاء لا يمنع من قبول الحديث لا من تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقه وقبل التابعون رواية الفريقين * قال وكذا الكفر بتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متحرجا لان الظن بصدقه غير زائل **كثير** من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقتادة وعمر بن عبيد مع علمهم بمذهبيهم واكفارهم من يقول بقولهم وقد نصبوا على ذلك فاما من يظهر عنه العناد فى مذهبه مع ظهوره عنده فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بافعال الجوارح * وذ كرابوا اليسر ايضا المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره ايضا التوهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره لرجمان صدقه على كذبه * فثبت بما ذكرنا ان الصحيح فى رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم قوله (واما المرتبة الثالثة) اى القسم الثالث من الاقسام المذكورة فى اول باب اقسام السنة

﴿ باب محل الخبر ﴾

اى المحل الذى يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب بالفاء للرومها فى جواب اما لكن المشايخ قد تركوها كثيرا فى كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى * ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبنى على اليقين وانما **كان** حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر فى الكتاب قوله (فتل عامة شرائع العبادات) اى مثل الشرايع التى هى من فروع الدين لا من اصوله سواء كانت ابتداء عبادة او بناء عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور * وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع عليها فلا يقبل خبر الواحد مثلا فى ابتداء نصاب الفصلا والجماعيل لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل فى النصاب الزايد على خمس اواق لانه فرع وبناء على الاول * ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين وقواعده فلا يجوز اثباته بدليل فيه شبهة فاما ما هو بناء عليه فيجوز ان يثبت باقتياس * ووجه ما ذهب اليه العامة ان المقصود من العبادة المبتدأة لما كان هو العمل بجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما يثبت ما هو مبنى عليها به اذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لا يفصل بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها والصحابة رضى الله عنهم كانوا تقبلون اخبار الاحاد فى الجميع من غير فصل * وما شاكلها اى من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة فيها تابع كالمشرا وليس بخالص كصدقة الفطرو الكفارات * وخبر الواحد

واما المرتبة الثالثة

﴿ باب بيان محل الخبر ﴾

وهو الذى جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما يخص حفالة تعالى من شرايعه مما ليس بعقوبة والناسى ما هو عقوبة من حقوقه والناسى من حقوق العباد ما فيه الزام محض والرابع من حقوق العباد ما ليس فيه الزام والخامس من حقوق العباد ما فيه الزام من وجه دون وجه فاما الاول فتل عامة شرائع العبادات وما شاكلها وخبر الواحد حجة على ما قلنا من شرائعه

واما في القسم الثاني
فان ابا يوسف قال فيما
رى عنه انه يجوز اثبات
العقوبات بالاحاد
وهو اختيار الجصاص
واختيار الكرخي
انه لا يجوز ذلك وجه
القول الاول ان خبر
الواحد يفيد من العلم
ما يصلح العمل به في
اقامة الحدود كافي
البيانات في مجالس
الحكم وكما يجوز اثباتها
بدلالة النص ووجه
القول الآخر ان
اثبات الحدود
بالشبهات لا يجوز
فاذا تمكن في الدليل
شبهة لم يجوز كما لم يجوز
بالقياس فاما البيينة
فانما صارت حجة
بالنص الذي لاشبهة
فيه قال الله تعالى
فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم الا ترى
ان ابا حنيفة رحمه الله
لم يوجب الحد في
اللاوطة بالقياس ولا
بانجر الغريب من
الاحاد

فيها حجة لان العبادة يجب مع الشبهات فيثبت بخبر الواحد * على ما قلنا اي بشرط رعاية
ما قلنا من شرائطه من العدالة وعدم مخالفته الكتاب الى اخر ما ذكرنا من غير اشتراط
شيء اخر * وشرط بعضهم العدد ايضا فقلوا لا تقبل فيها الارواية العدلين * استدلالا
بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليمين حتى شهد له غيره * وابو بكر رضي الله عنه لم يقبل
خبر الغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بن الخطاب رضي الله
عنهما في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استأذن
احدكم على صاحبه ثلاثا لم يؤذن له فلينصرف * حتى روى معه ابو سعيد الخدري رضي الله
عنه * واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا
لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة كان اولى *
والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة
وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فان ابا بكر عمل بنخل رواه بلال رضي الله
عنهما وعمل عمر رضي الله عنه بنجر رواه جل ابن مالك في الجنين وبخبر عبد الرحمن رضي الله
عنه في المجوس * وعمل علي رضي الله عنه بخبر المقدار في المذني وعملوا جميعا بخبر ما يشة
رضي الله عنها في التقاء الختانيين * ولان المعترف فيه رجحان جانب الصدق لا انتفاء تهمة الكذب
وذلك حاصل عند اعدام العدد وجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء
تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه لا يعتبر
في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصيرة وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا
* واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليمين فلقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم
والواجب في مثلها الاشهار * وكذا ما نقل عن الصحابة من اعتبار العدد في بعض الصور فلقيام
تهمة فيها ايضا مختصة بها فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما ان عليا رضي الله عنه كان يحلف
الراوي لانهمة ثم عمل بنجر ابي بكر رضي الله عنه بدون التحليف لا انتفاء التهمة فثبت ان ذلك كان
بطريق الاحتياط ولو كان شرط الروعي في جميع الصور كما في باب الشهادة قوله (فاما القسم الثاني)
الى آخره ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهكذا نقل
عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي وهو اختيار ابي بكر الجصاص واكثر اصحابنا وذهب
ابو الحسن الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال المصنف وشمس الائمة على ما يدل عليه سياق
كلامهما وهو مذهب ابي عبد الله البصري من المتكلمين * تمسك الفريق الاول بان الحدود
شرع على من الشرايع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرايع وتحقق الشبهة في خبر
الواحد غير مانع عن قبوله في هذا الباب كتحقق الشبهة في اليمينات لا يمنع عن ذلك وهو
معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح العمل به الا ترى انها ثبت بدلالة النص فان
الرجم في حق غير ما عرفت ثابت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح لانها غير ثابتة بالنظم وبقاء
الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها فعرفنا ان مجرد الاحتمال غير معتبر في هذا الباب *
واحتمل الفريق الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه

شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز بالقياس فاما اثباتها بالبيات فجوز بالنص الموجب
 للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى * فاستشهدوا عليهن اربعة منكم * وقد انعقد الاجماع
 على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجع القول الاول قال
 خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الدلائل التي
 مرتقيرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحدود الا ترى ان القصاص يثبت
 بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالذمى بخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه
 السلام اقاد مسلما بكافر وقال اما احق بمن وفي ذمته * وثبت قتل الجماعة بالواحد باثر عمر
 رضى الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به يثبت الحدود ايضا لانه لا فرق
 بينهما من حيث ان كل واحد يسقط بالشبهة * فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يثبت بالقياس
 ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا على ما يأتى بيانها ان شاء الله
 عز وجل وقد اتفق اصحابنا انها لا يثبت به * قلنا عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما
 تجب بمقدرة مكيفة بحسب كل جناية ولا تدخل للرأى في معرفة ذلك فامتنع اثباتها بخلاف
 خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه انبات كل حكم فيجب قبوله * ثم استوضح القول
 الاخير واكده بقوله الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس يعنى على
 الزنا بجامع ان في كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم من كل وجه
 ولا بالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام * اقتلو الفاعل والمفعول به * وقوله عليه السلام * ارجوا
 الاعلى والاسفل * واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضى الله عنهم
 تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم اللواطة فدل على زيافته قوله (واما القسم الثالث)
 وهو الذى فيه الزام محض من حقوق العباد عند الامكان متصل بقوله والعدد * وهو
 احتراز عما لا يطالع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعبوب التى بالنساء في مواضع لا
 يطالع عليها الرجال فان شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط
 لفظ الشهادة * وقيام الاهلية بالولاية يعنى يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على
 نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة
 والضبط * لما فيها اى في هذه الحقوق من محض الالتزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية
 ودليل عليه * قوله وتوكيدا لها عطف عليه من حيث المعنى اى وتوكيدها كقوله تعالى
 * لتركبوها وزينة * وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد * ويانه ان هذه الحقوق لما كانت
 من قبيل الالتزامات لابد من ان يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولا شك ان الالتزام
 من باب الولاية اذ الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير او ابى والالتزام بهذه المناوبة فاذا لابد من ان
 يكون الخبر من اهل الولاية ليصلح خبره للالتزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية فلهذا اشترطنا
 الاهلية بالولاية * ولما حصل معنى الالتزام في الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط
 العدد ولفظ الشهادة فيه كفى القسم الاول فقال انما شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد

واما القسم الثالث
 فلا يثبت الا بلفظ
 الشهادة والعدد عند
 الامكان وقيام الاهلية
 بالولاية مع سائر
 شرائط الاخبار لما
 فيها من محض الالتزام
 وتوكيدا لها

فان المصير الى التزوير والاشتغال بالحيل من الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولغة الشهادة توكيد الخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل وهما قد يصلحان للتوكيد فان العلم في ادلة الشهادة شرط كما قال علي رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع ولفظة الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها مأخوذة من الشاهدة التي هي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم فلذلك اختص هذا الخبر به توكيدا وكذا في زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمأنينة القلب الى قول المثني اظهر وان لم ينتف احتمال الكذب عنه لان الواحد يعيل الى الواحد عادة وقلمائة في الاثنان على الميل الى الواحد في حادثة واحدة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله وذكر القاضي الامام في التقويم ان اشتراط العدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة ثابتة كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فيقع الفصل لجسمه خبر ابل بنوع خبر ظهرت منيته في التوكيد على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب احتياط زيادة العدد وذكر الشيخ في بعض مصنفاته انه لا تأثير لزيادة العدد في زيادة الصدق الا ان القاضي لما احتاج الى اثبات احد الخبرين عند المنازعة وابطال الاخر بذلك الخبر احتساج الى زيادة تأكيد فيه فشرط الشرع العدد تأكيدا بخلاف القياس او لمعنى معقول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين صحيح في نفسه محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوى ايضا بشهادة الاصل له وهو برائة الذمة فاستويا في الصدق فاحتجج الى الترجيح بشاهد اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد يلزم السامع الانقياد لامر الله تعالى لان الخبر يصير موجبا له فاذا لم يكن فيه ايجاب لا يشترط فيه زيادة تأكيد الا ترى ان من روى قول النبي عليه السلام لا صلوة الا بقراءة ليس في صيغة لفظ الراوى ايجاب بل اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزوم كل سامع موجهه بامر الله تعالى * والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لا تلزم بقول الشاهد ما يقضى بها * فتبين بهذا ان قوله من محض الالتزام احتراز عن القسم الاول * ويجوز ان يكون احتراز عن القسم الخامس او عنهما جميعا * وقوله لما يخاف متعلق بتوكيدها * وقوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله توكيدا لها لما يخاف فيها من كذا يعنى المجوز للتأكد احتمال التزوير والتليس والمعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال صيانة للحقوق المعصومة * وهو نظير التوكيد في قولك جاءني زيد نفسه فان المعنى المجوز له احتمال مجي خبره او كتابه والمعنى الحامل عليه رفع الالتباس عن السامع * وذلك مما يطول ذكره اى مثال هذا انقسم كثير * والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام * الا لا تصوموا الحديث فكان فيه معنى الالتزام ايضا واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة * ولا يلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ولثني يوما لم يروا الهلال فانهم يفطرون

لما يخاف فيها من وجوه
التزوير والتليس
صيانة للحقوق
المعصومة وذلك مما
يطول ذكره والشهادة
بهلال الفطر من هذا
القسم واما القسم
الرابع فيثبت باخبار
الاحاد بشرط التميز
دون العدالة وذلك
مثل الوكالات والمضا
ربات والرسالات في
الهدايا والاذن في التجا
رات وما اشبه ذلك
وقبل فيها خبر الصبي
والكافر ولهذا قلنا
في الفاسق اذا اخبر
رجلان فلانا وكلك
بكذا

علي ماروي ابن سماعة عن محمد رجهما الله لان الصوم القرض لا يكون اكثر من ثلثين يوما
 وهذا فطر بشهادة الواحد * لانا نقول الفطر غير ثابت بشهادة وان كانت تقضى اليه بل بحكم
 الحاكم فانه لما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ
 رمضان بعد مضي ثلثين يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى
 استحقاق الميراث على ان الحسن قد روى عن ابي حنيفة رجهما الله انهم لا يفطرون وان اكلوا
 العدة بدون الثيق بانسلاخ رمضان اخذا بالاحتياط في الجانبين كذا في المبسوط قوله (فوقع
 في قلبه) اي في قلب السامع صدق الخبر * حل السامع العمل وهو الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر
 فان رسول الله صل الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي وغيره وكان يشتري
 من الكافر والمعاملات بين الناس في الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا
 ظاهرة لا يخفى على احد انهم لا يشترطون العدالة فيمن يعاملونه وانهم يعتمدون خبر كل ميمز
 يخبرهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الائمة رجه الله *
 ثم هذا القيد وهو قوله فوقع في قلبه صدقه لازم فان الشيخ ذكر في شرح المبسوط فيمن علم
 بحجارة لرجل ورأى اخر يبيعها مدعيها لوكالة في ذلك ان القائل ان كان عدلا لا باس بان يصدقه
 على ذلك ويشترها منه وان كان غير ثقة ان كان اكبر رأيه انه صادق فكذا الجواب وان كان
 اكثر رأيه انه كاذب يمتنع عنه وان استوى الوجهان يمتنع ايضا لانه لم يثبت ما يقول وهكذا
 ذكر شمس الائمة ايضا فقل في هذه المسئلة ان سأل ذا اليد فقال اني قد اشتريتها منه او وهبها لي
 او تصدق بها علي او وكاني ببيعها فان كان ثقة فلا باس بان يصدقه على ذلك ويشترها منه
 ويأطأها وان كان غير ثقة الا ان اكبر رأيه انه فيه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الرأي اذا
 انضم الى خبر الفاسق يتأيده وان كان اكبر رأيه انه كاذب لم ينبغ له ان يعرض لشيء من ذلك
 لان اكبر الرأي فيما لا توقف على حقيقته كاليقين فان قيل قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم
 الرأي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وما ذكره هنا يدل على اشتراطه وهذا
 يترأى تناقصا لوجه التفصي عنه * قلنا ذكر محمد رجه الله في كراهية الجامع الصغير
 في الرجل رأى جارية الغير في يد اخر يبيعها واخبرها بالبيع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها
 ويأطأها ولم يذكر تحكيم الرأي * فقال ابو جعفر رجه الله في كشف الغوامض يجوز ان يكون
 المذكور في كتاب الاستحسان تفسيره لهذا فيكون معناه وسعه ان يبتاعها اذا كان اكبر رأيه انه
 صادق * ويجوز ان يوفق بين الروايتين فان المذكور في كتاب الاحسان في هذه المسئلة وامثالها
 فان كان اكبر رأيه انه كاذب لم يسعه له ان يشتريها منه ولم يقل لا يسعه فيحمل على الاستحباب
 والمذكور في الجامع وسعه ان يبتاعها ويأطأها فيحمل على الرخصة * ويجوز ان يكون في المسئلة
 روايتان هذا حاصل كلامه فنخرج ما ذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهر فكان
 المذكور في الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور ههنا احتياطا واستحبابا والمذكور ههنا على
 احدي الروايتين والمذكور ههنا على الرواية الاخرى * فاما نخرجه على الوجه الاول فالمدكور او لا

فوقع في قلبه صدقه
 حل له العمل به

على تقدير عدم تسليم الحل واجرائه على الظاهر والمذكور ثانياً على تقدير تسليمه يعني
لو أجرى لفظ الجامع على ظاهره ولم بشرط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء و
اخباره بالوكالة والهدية ونحوهما ماذكر في ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة
ما ذكره ههنا فان الشيخ ذكر في شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة في المعاملات
لان في ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه يحكم رأيه في الفاسق
بخلاف العدل والله اعلم قوله (وذلك لوجهين) اى ثبوت هذا القسم بخبر كل يميز وسقوط
اشتراط العدالة وغيرها فيه لوجهين * احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط
العدالة وسائر الشرايط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان
ويمكن ليعنه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما شرط في الاقسام المتقدمة لتعطلت
المصالح وفيه حرج عظيم فسقط للضرورة لان لها اثر في التخفيف * بخلاف القسم الاول
فان شرط العدالة فيه لم يسقط لما بينا من عدم تحقق الضرورة فيه اذ في العدول الذين تلقوا
نقل الاخبار كثرة وقديمة كن السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذ لم يصح الخبر عنده
وهو القياس الصحيح وبخلاف الاخبار بنجاسة الماء وطهارته فان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن
فيه على ما مر تقريره واذكر في المبسوط في مسئلة الاخبار بنجاسة الماء ان كان الخبر فاسقاً فله
ان يتوصلاً بذلك الماء لعدم ترجيح الصدق في خبره فان اعتبار دينه وان دل على صدقه في خبره
فاعتبار تعاطيه وار تكابه ما يعتد بالحكمة فيه دليل على كذبه في خبره فيتحقق المعارضة بينهما ولهذا
وجب النبت في خبره والاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوصلاً وهذا بخلاف المعاملات
فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقيق الضرورة وعدم دليل يتمسك به سوى الخبر والثاني
وهو الموعود بيانه في ذلك الباب ان الخبر ههنا اى في هذا القسم غير ملزم اى ليس فيه شيء من
معنى الالتزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك فلا
يشترط فيه ما شرط للالتزام من العدالة وغيرها اذ العدالة شرطت ليرجع جانب الصدق في الخبر
فيصلح ان يكون ملزماً وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطاً لأكيد الالتزام فيما تحققت فيه منازعة
وخصوصاً فلا وجه لاشتراطهما عند المسئلة وانقطاع الالتزام ثم الوجه الاول يدل على
سقوط اشتراط العدالة اذا كان المبلغ رسولاً فاما اذا كان فضولياً فيبغي ان يكون على الاختلاف
المذكور في القسم الخامس لانتفاء الضرورة في حقه الا ان الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها
في حق الفضولي ايضا بالاتفاق لان الاختلاف في حقه في ذلك القسم انما نشأ من جهة كونه
ملزماً وهذا القسم خلا عن معنى الالتزام فهذه فائدة الجمع بين الوجهين قوله (بخلاف امور)
الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فان شرط العدالة فيها لم يسقط لان فيها معنى الالتزام من وجه
باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا خبر بطهارته ويلزمه التحرز اذا خبر بنجاسته
وليس فيها معنى الالتزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق
العباد وكذا الحل والحرمه واذا كان كذلك لا بد من اعتبار احد شرطى الشهادة اى يكون ملزماً
من وجهه وسقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعين اعتبار العدالة * قلت وهذا الفرق انما يستقيم

وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة والثاني ان الخبر غير ملزم فلم يشترط شرط الالتزام بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته

اذالم يجعل تحكيم الرأى شرطاً في قبول خبر الفاسق في المعاملات كذا في الباب المتقدم وحل
ما ذكره هنا على الاستحباب فاما اذا جعل شرطاً فيه وحل المذكور ههنا على ظاهره
فلا لا ستواء الموضعين في اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيهما عليه فلا يتأني الفرق قوله
(ولهذا الاصل) وهو ان مافيه الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شرائط الشهادة لم تقبل
شهادة الواحد بالرضاع * في النكاح بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة او امرأة انهما ارتضعا
من امرأة واحدة وفي ملك اليمين بان اشترى امه فاخبره عدل انها اخته من الرضاع *
وبالحرية اي في ملك اليمين بان اخبره عدل انها حرة الابوين بل يشترط شهادة رجلين او رجل
وامرأتين * وقال مالك رحمه الله يقبل في الرضاع قول المرأة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا روى
عن عثمان رضي الله عنه لحديث بن ابي مليكة ان عقبة بن الحارث تزوج بنت ابي اهاب فجاءت
امرأة سوداء واخبرت انها ارضعتهمما فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض
عنه ثم ذكر ثانيا فاعرض عنه ثم ثالثا فقال * فارقمها اذا * فقال انها سوداء يارسول الله قال كيف
وقد قيل وفي بعض الرويات ففرق رسول الله عليه السلام بينهما * وجئت في ذلك حديث
عمر رضي الله عنه لا يقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولان هذه شهادة
تقوم لا بطلان الملك لان الحرمة لا تقبل الفضل عن زوال الملك في باب السكاح فلا يتم الحجة فيه
الا بشاهدين كالتق والطلاق * وهو معنى قوله لما فيه اي في ثبوت الرضاع والحرية او في قبول
شهادة الواحد من الزام حق العباد اي الزام ابطال حق العباد * وحديث عقبة دليلنا فان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرض عنه في المرة الاولى والثانية فلو كانت الحرمة ثابتة لما فعل
ذلك ثم لما رأى منه طمأنينة القلب الى قوله ما حيث كرر السؤال امره ان يفارقها احتياطاً على
وجه التنزه والى التنزه اشارة بقوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا *
وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث تثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا
لان الحل او الحرمة فيما سوى البضع مفصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك المحل حتى
لو قال لغيره كل طعامي هذا او ترضاً بما في هذا او اشربه وسعه ان يفعل ذلك وتثبت الحرمة مع
قيام الملك كالعصير اذا تخمر وكن اشترى لهما فاخبره عدل انه ذبيحة تجوسى يحرم عليه تناوله ولا يسقط
ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بايعه واذا كان كذلك كان الاخبار به اخباراً بامر ديني وقول
الواحد فيه ملزم فاما في الوطى فالحل او الحرمة يثبت حكماً للملك وزواله لا مقصودا حتى لو قال
لاخر طأ جاريتي هذه قد اذنت لك فيه او قالت له ذلك حرة في نفسها لم يحل له الوطى لعدم
ثبوت الملك به وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذلك في الحل الذي يثبت عليه ولان
في الوطى معنى الالتزام على الغير لان المنكوحه يلزمها الانقياد للزوج في الاستفراس والمملوكة
يلزمها الانقياد لولاها وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال الاستحقاق البابت لخص على شخص
فاما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد يبطل بثبوت الحرمة بل هو امر ديني
وخبر الواحد في مثله حجة كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اي ولان مافيه الالتزام المحض

ولهذا الاصل لم تقبل
شهادة الواحد
بالرضاع في النكاح
وفي الملك اليمين
وبالحرية لما فيه من الزام
حق العباد ولهذا لم
يقبل خبر الواحد
العدل في موضع
المنازعة لاجتنال
الالزام وقبلنا
في موضع المسألة

من حقوق العباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط العدد وفي غير موضع الالتزام يقبل لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الالتزام ويقبل في موضع المسألة مثل الوكالات ونحوها لخلوه عن معنى الالتزام * وعلى ذلك اى على هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة والمسألة بنى محمد رحمه الله مسائل في آخر كتاب الاستحسان * فقال لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم رآها في آخر يبيعها ويزعم انها قد كانت في يد فلان وانه كان يدعيها غير انها كانت لى وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل البائع مسلم ثقة فلا بأس بشرائها منه * ولو لم يقل هذا ولكنه قال ظلمنى وغصبني فاخذتها منه لم يذبح ان يعرض لها بشراء ولا قبول ان كان الخبر ثقة او غير ثقة لان في الفصل الاول اخبر عن حال مسالة ومواضعة كانت بينهما فيمتمد خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثاني اخبر عن حال منازعة بينهما في غصب الاول منه واسترداد هذا منه فلا يكون خبره حجة قال انه كان ظلمنى وغصبني ثم رجع عن ظلمه فاقر لي بها ودفعها الى فان كان عنده ثقة فلا بأس بشرائها منه وقبول قوله لانه اخبر عن حال مسالة وهي اقراره له بها ودفعها اليه * وكذلك ان قال خاصمته الى القاضي فقضى لي بالبينة او بالنكول واخذها منه فدفعها الى او قال قضى لي بها فاخذتها من منزله باذنه او بغير اذنه لانه اخبر ان اخذه كان بقضاء القاضي او ان القاضي دفعها اليه وهو بمنزلة حال مسالة معنى لان كل ذى دين يكون مستسما لقضاء القاضي * وان قال قضى لي بها فاجحد في قضاءه فاخذتها لم ينبغ له ان يشتريها منه لانه لما جحد القضاء جاءت المنازعة فانما اخبر بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لا يكون حجة لما فيها من الالتزام * ونظير تغير الحكم بتغير العبارة ما اذا قدم رجل ليقول بالحشب فقال اقتلوني بالسيف ياأثم ولو قال لا تقتلوني بالحشب لا ياأثم ولو قدم الاب والابن لاقتل فقال الاب قدموا ابني لاحتسب بالصبر على قتله ياأثم ولو قال لا تقدموني على ابني لا ياأثم فعرفنا ان بتغير العبارة قد يتغير الحكم مع اتحاد المقصود * ولهذا قبلنا اى ولان في موضع المسألة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قبلنا خبر الخبر في الرضاع الطارى على الكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد ارتضعت من امه او خته * او الموت والطلاق بان غاب رجل عن امرأته فاخبره مسلم ثقة انها قد ماتت او اخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات او طلقها فلانا يجوز الاعتماد على خبره ويحل للزوج التزوج بربع سواها او باختها وللمرأة التزوج بزوجة آخر بعد انقضاء العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع او الفرقة الطارية بالموت والطلاق معنى المنازعة * بخلاف ما اذا اخبر ان الكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم اورده قائمة عند العقد من الرجل او المرأة لان في الحرمة المقارنة معنى المنازعة اذ اقدام كل واحد على مباشرة العقد تصرح بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة قوله (والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم) الرابع لا خلاف ان خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن

وعلى ذلك بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل ان فلانا كان غصب منى هذا العبد فاخذته منه لم يقبل ولو قال ناب فرده على قبل خبره ولهذا قبلنا خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد ولهذا قلنا خبر الخبر في الرضاع الطارى على الكاح او الموت او الطلاق اذا اراد الزوج ان ينكح اخنها او ارادت المرأة نكاح زوج اخر لانه يجوز غير ملزم وامثلته اكثر من ان يحصى والشهادة بهلال رمضان من هذا القسم

ابن عباس رضى الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام * اتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله * فقال نعم فقال عليه السلام * الله اكبر يكتفى المسلمون احدهم * فصام وامر الناس ان يصوموا بشهادته * ولا خلاف ايضا في اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة * ولكنهم اختلفوا في اشتراط العدالة في ظاهر الرواية هي شرط * وذكر الطحاوى رحمه الله ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير عدل لاتقاء التهمة عن خبره هذا لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره * ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين ولهذا يكتفى فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم * فكان الشيخ بقوله من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوى لان في هذا القسم لا يشترط العدالة كما مر بيانه وانما جعله من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس يلزم للصوم بل الموجب هو النص * وجعله شمس الائمة من القسم الاول حتى يشترط فيه العدالة * وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو امر ديني الا انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كما في القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك * والشهادة على هلال الاضحى كالشهادة على هلال رمضان فيمارى عن ابي حنيفة رحمه الله في النواذر لتعلق امر ديني به وهو ظهور وقت الحج الذى هو محض حق الله تعالى وفي ظاهر الرواية كهلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحى في اليوم العاشر قوله (واما القسم الخامس) وهو الذى فيه الزام من وجهه دون وجهه من حقوق العباد فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون وسائر الصور المذكورة في الكتاب وسيأتى بيان الوجهين فيها والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بهما منذ كره * ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكلا او رسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك اورب المال او الامام او الاب وكلت ان تجبر فلانا بالعزل والجرو ونحوهما وارسلت الى فلان اتبلغ عنى اليه هذا ان خبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا عبارة الوكيل في هذا كعبارة الموكل اذا الوكيل في هذه الصورة كالرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما * وان كان الخبر فضوليا فلا بد من اشتراط العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله بخلاف بين شايخنا * فاما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم يشترط كما لو كان الخبر واحدا وقال بعضهم لا يشترط العدالة في المثني * وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اى المبسوط فان محمدا رحمه الله ذكر في المأذون الكبير اذا جبر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد * فالفرق الاول قالوا معناه رجلان عدل او رجل عدل قال قوله عدل يصلح نعتا لواحد والمثني

واما القسم الخامس
فمثل عزل الوكيل
وحجر المأذون ووقوع
العلم للبكر البالغة
بانكاح وليها اذا
سكتت ووقوع العلم
بفسخ الشراكة
والمضاربة ووجوب
الشرايع على المسلم
الذى لم يهاجر فى
هذا كله اذا كان
المبلغ وكلا او رسولا
ممن اليه الابلاغ لم
يشترط فيه العدالة
لانه قائم مقام غيره
واذا اخبره فضولى
بنفسه مبتدئا فان
ابا حنيفة قال لا يقبل
فيه الا خبر الواحد
العدل وفي الاثنين
كذلك عند بعضهم
وقال بعضهم لا يشترط
العدالة في المثني
ولفظ الكتاب في
الاثنين محتمل قال حتى
يخبره رجل واحد
عدل او رجلان ولم
يشترط العدالة فيهما

ويحتمل ان يشترط
سائر شرائط الشهادة
الا العدد عند ابي
حنيفة رجه الله او
العدد مع سائر
الشرائط غير العدالة
فلا يقبل خبر العبد
والصبي والمرأة فاما
عندهما فان الكل
سواء لانه من باب
المعاملات ولكن ابا
حنيفة رجه الله قال
انه من جنس الحقوق
اللازمة لانه يلزمه
حكما بالعزل والجر
فيلزمه فيه العهدة
من لزوم عقد او فساد
عمل ومن وجه يشبه
سائر المعاملات لان
الذي يفسخ يتصرف
في حقه كما يتصرف
في حقه بالاطلاق
فشرطنا فيه العدد
او العدالة لكونها
بين المنزلتين بخلاف
الخبر اذا كان رسولا
لما قلنا وفي شرط
الثني من غير عدالة
على ما قاله بعض
مشايخنا فائدة لتوكيد
الحجة والعدد اثر في
التوكيد بلا اشكال
والله اعلم

والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه السلام * لا تكاح الابولى وشاهدى
عدل * ولم يقل عدلين * ووجهه ان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في انه لا يصلح ملزما
وان التوقف يجب فيه فلا يكون لزيادة العدد فائدة * والفريق الثاني قالوا القيد المذكور
يختص بالواحد والثني على الاطلاق كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح وذلك لان لزيادة
العدد تأثيرا في سكون القلب كما ان للعدالة تأثيرا فيه بل تأثير العدد اقوى فان القاضي لو قضى
بشهادة الواحد لا ينفذ لو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت
العدالة بدون العدد ثبتت الخبرية فكذلك اذا وجد العدد دون العدالة * ثم لا بد لاشتراط
العدد والعدالة من تكذيب الخبر له ولا بد لثبوت الخبرية من ان يكون الخبر صدقا على الحقيقة
فاذا اخبر بالعزل من لرجل عدل او رجلا عدلان او غير عدلين يثبت العزل بالاجماع صدقه
الوكيل او لم يصدقه اذا ظهر صدق الخبر * وان كان الخبر واحدا غير عدل وكذبه الوكيل
لا يعزل عند ابي حنيفة رجه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما يعزل اذا ظهر
صدقه * وان صدقه يعزل بالاجماع * وهذا في الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير حتى يفرد
الموكل بعزله اما اذا يتعلق بها حق الغير كالوكالة النابتة في عقد الرهن فلا يعزل وان اخبره
بذلك عدلان قوله (ويحتمل) كذا يعني ان العدد والعدالة شرط عنده ويحتمل ان يكون سائر
شرائط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا مع احد هذين الشرطين حتى لو كان
الخبر واحدا عدلا يشترط ان يكون رجلا حرا بالغاً ماقلا وكذا اذا كان اثنين غير عدلين فعلى
هذا لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي اصلا وان وجدت العدالة او العدد لعدم سائر الشرائط
* وانما قال يحتمل لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نفيا واثباتا * واما عندهما فان الكل
سواء اى القسم الخامس والرابع سواء فيثبت العزل والجر بقول كل ميمز كالتوكيل والاذن
* لانه اى هذا القسم من باب المعاملات يعنى ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف
على شرائط الشهادة كاقسم الرابع * وهذا لان الناس في باب المعاملات ضرورة توكيل او عزلا
على ما يعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة في الخبر عنها لضاق الامر على الناس فلم يشترط
دفع المخرج كذا في الاسرار * فاما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها
لان الضرورة فقد تحققت في حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدى الى الحرج وتقويت المصلحة
لان افعال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحق
بالمعاملات * ولكن ابا حنيفة رجه الله قال انه اى القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة
دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير ولا ينفرد بابطالها والجائزة على خلافها
* لانه اى الموكل او المولى يلزمه اى الوكيل او العبد حكما بالعزل او بالجر * ثم فسر ذلك
الحكم بقوله يلزمه فيه العهدة من لزوم عقديعى في الوكيل فانه اذا انعزل يقتصر الشراء
عليه ويلزم عليه عهده او فساد عمل يعنى في الجر على العبد فانه كان نافذا تصرف وبالجر
يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالتزامات *

ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من بمعناهما متصرف في حقه بالعزل والحجر
والفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجارة اذ لكل واحد من هؤلاء ولاية
المنع من التصرف كاله ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرائع في المسلم الذي لم يهاجر لانه
من حيث ان الشرائع لم تكن نابتة في حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان ولا اثم بتركها
وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع
والتزامه او امره لا يكون ملزما ثبت ان هذا القسم اخذ شيئا من اصلين ثم شبه الالتزام
بوجوب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات بوجوب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر
توفيرا على الشبهين حفظهما قال شمس الأئمة رجه الله خبر الفاسق في هذا القسم غير معتبر عند ابي
حنيفة رجه الله اذا انشأ الخبر من عنده لان فيه معنى اللزوم فانه يلزمه الكف عن التصرف اذا خبره
بالحجر والعزل ويلزمها النكاح اذا سكنت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكنت بعد العلم وخبر
الفاسق لا يصلح ملزما لان التوقف في خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما
بخلاف الرسول فان عبارته كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة الى تبليغ ذلك وقلمنا بمجده عدلا يستعمله
في الارسال الى عبده ووكيله فاما الفضولي فتكلف لا حاجة به الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج
اليه ايضا لان معه دليلا يعتمد للتصرف الى ان يبلغه ما يرفعه فلها شرط العدالة في الخبر في هذا
القسم ولم يشترط العدد لان اشتراطهما لاجل منازعة وتحققة وهي غير موجودة ههنا وذكر شمس
الأئمة في شرح المأذون الكبير واختلفوا على قول ابي حنيفة رجه الله في الذي اسلم في دار الحرب
اذا خبره فاسق بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول ينبغي ان لا يجب
القضاء عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق واكثرهم على انه على
الاخلاف كالحجر والعزل قال والاصح عندي انه يلزمه القضاء ههنا لان من يخبره فهو رسول
رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال النبي عليه السلام * نضر الله امرأ سمع منا قاله فوعاها كما سمعها
ثم اداها الى من لم يسمعها وفي حديث آخر * لا فليبلغ الشاهد الغائب وخبر الرسول بمنزلة كلام
المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الاخبار لان هناك
لا يظهر رجحان جانب الصدق في خبره وبذلك يتبين كون الخبر به حقا وههنا نحن نعلم ان ما خبر به
حق فثبت حكمه في حق من اخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك قوله (والتز
كية من القسم الرابع عند ابي حنيفة وابي يوسف رجهما الله) يعني في حق سقوط شرط العدد لافي
حق سقوط شرط العدالة فان محمد انص في الجامع الصغير في كتاب القضاء على ان المزكى الواحد
ان كان عدلا مضى شهادة الشاهدين بقول هذا الواحد في قول ابي حنيفة وابي يوسف رجهما
الله وقد نص في المبسوط ايضا على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا مسلما بلا خلاف وحكم
المترجم والمزكى واحد في جميع الاحكام * واهذا عد شمس الأئمة رجه الله التزكية من القسم
الاول على قولهما هو اصح لان وجوب القضاء على الفاضل من حقوق الشرع لا من حقوق
العباد * وقال محمد هو اي المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط

والتزكية من القسم
الرابع عند ابي حنيفة
وابي يوسف رجهما
الله وقال محمد هو من
جنس القسم الثالث
على ما عرف والله اعلم

الشهادة سوى لفظة الشهادة لان المدعى بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضي بالشهادة وهذا آكد ما يكون من الالتزام فيشترط العدد لطمانينة القلب الا ترى انه يعتبر فيها ما يعتبر في الشهادة من الحرية والعدالة والاسلام فكذا العدد الا انه لا يشترط لفظة الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الالتزام بل بنيت بالنص بخلاف القياس او لمعنى الزجر عن الشهادة بالبطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى يأتي بالشهود فلا حتم للمواضعة والتلبس بينهم شرطنا لفظة الشهادة واما المذكي فمختاره القاضي فينعدم في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظة الشهادة * ولاكنهما قالا المذكي مخبر بخبر ديني فلا يكون العدد فيه شرطا كافي رواية الاخبار والدليل عليه انه لا يعتبر لفظة الشهادة ولا مجلس القاضي ولو كان في معنى الشهادة لشرط فيه ما اختص به الشهادة واذالم يجعل بمنزلة الشهادة فيه في العدد او لى لان العدد امر مؤكد غير معقول لان خبر الواحد والاثني في العلم والعمل سواء واشترط العدالة والاسلام بمنزلة اشتراطهما في رواية الاخبار واشترط الحرية لانه يلزم الغير ابتداء من غير ان ياتزم شيئا وكان من باب الولاية والرق ينفي الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلتزم ذلك بنفسه ثم تعدى الى غيره فلا يشترط الحرية وكذا المرأة الواحدة تكفي لذلك كافي رواية الاخبار ولكن رجلا ورجل وامرأتان او ذق لانه الى الاحتياط اقرب كذا في المبسوط وذكروا في شرح ادب القاضي للخصاف ان العدد شرط في تزكية العلانية عند الكل وان كان لا يشترط في تزكية السر عندهما لانها في معنى الشهادة لا اختصاصها بمجلس القاضي فيشترط فيها العدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباه وابنه او المرأة عدلت زوجها والعبد عدل مولاه وصح وتشرط في تزكية العلانية حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التعديل في العلانية والافلا وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز في التزكية سرا تزكية العبد والمرأة والمحدود في القذف والاعى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبر هؤلاء مقبول في باب الدين واما التزكية علانية فلا تقبل الا من كان من اهل الشهادة لما قلنا * ثم ما ذكرنا في تزكية الشاهد اما في تزكية الراوى فلا شك ان عندنا هم لا يشترط العدد لان الشهادة اكد في الرواية فلما لم يشترط العدد في تزكية الشهادة لا يشترط في تزكية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحتمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انما شرط في تزكية الشاهد لوجوده معنى الالتزام فيها باعتبار استحقاق المدعى القضاء على القاضي بالشهادة ولم يوجد ذلك في تزكية الراوى بل هي اخبار فلا يشترط العدد في قبوله كنص الرواية * ومن الاصوليين من شرط العدد في تعديل الراوى والشاهد جميعا اعتبارا بالشهادة * ومنهم من شرطه في تعديل الشاهد دون الراوى الحسا للتعديل الذي هو شرط بمشروطه في كل باب والعدد شرط في الشهادة دون الرواية فكذا بالمحقق بهما والله اعلم

﴿ باب بيان قسم الرابع وهو الخبر ﴾

قوله (اما الطرف الذي هو طرف السامع) وقع في بعض النسخ التبليغ وكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله ما يكون من جنس الاسماع يدل عليه اذا لاسماع انما يتحقق من جهة المبلغ * والظاهر ان الاول هو الاصح فان قوله وانت تسمعه وهو يسمع وقوله في اخر الباب واذا صح

(السماع)

﴿ باب بيان القسم الرابع ﴾
بع من اقسام السنة
وهو الخبر هذا الباب
قسمان قسم مرجع الى
نفس الخبر وقسم مرجع
الى معناه فاما نفس
الخبر فله طرفان طرف
السامع وطرف المبلغ
وكل واحد منهما على
قسمين عزيمة ورخصة
اما الطرف الذي هو
طرف السامع فان
العزيمة في ذلك ما يكون
من جنس الاسماع
الذي لا شبهة فيه و
الرخصة ما ليس فيه
اسماع اما الاسماع الذي
هو عزيمة فاربعة اقسام
قسمان في نهاية العزيمة
واحد هما احق من
صاحبه وقسمان
آخرا ن بخلاف القسمين
الاولين هما من باب
العزيمة ايضا لكن على
سبيل الخلافة فنصار
لهما شبه بالرخصة

السماع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله في آخر الباب
 يليه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا اذ لا يستقيم اقامة لفظ السماع مقام التبليغ هناك لان نقل
 الحديث بالمعنى من قبل التبليغ لا من قبل السماع واذا كان كذلك لابد من ان يكون ههنا لفظ
 السماع دون التبليغ * وليس لقوله ما يكون من جنس الاسماع دلالة على ما قالوا لان معناه
 العزيمة في ذلك اى في السماع ما يكون اى يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة * بوضحه ما ذكر
 شمس الائمة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف
 السماع نوعان عزيمته ورخصة فالعزيمة ما يكون بحسن الاستماع وهو اربعة اوجه الى آخره
 ثبت ان الصحيح ما ذكرنا قوله (اما القسمان الاولان) الى آخره * اذا قال الشيخ حدثني
 فلان بكذا او اخبرني او سمعت فلانا يقول كذا يلزم السماع العمل بهذا الخبر ويجوز له
 الرواية عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقا او بقوله قال فلان او سمعته يقول * وقيل
 ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام او كان هو في جمع قصد الشيخ اسماعهم فله
 ان يقول ههنا حدثني واخبرني وسمعته يحدث عن فلان واما اذا لم يكن يقصد اسماعه لا على
 التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثني
 ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره * واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول
 نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ على من غير استفهام فهو كالقسم الاول
 في وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني واخبرني لما ذكر في الكتاب * وان قرئ
 عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا نكير فهو كالقسم الاول ايضا في وجوب العمل اذا غلب
 على ظن السماع انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول
 والعمل بالظن واجب * وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر
 لا يجوز واليه ذهب صاحب القواطع وابو اسحق الشيرازي وابو الفتح سليم الرازي وابو نصر
 الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتابه فيه حكاية اقراره بدين
 او بيع او نحوهما فلم يقرب ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه به
 فكذا هذا * وتمسك الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام تقرير له على
 الرواية واقرار بصحة ما قرئ عليه ولو لم يكن صحيحا لمجاز تقريره عليها ولو كان سكوته على
 الانكار مع القدرة عليه فسقما فيه من ايها الصحة فاما الاقرار فلم يجز فيه عرف ان السكوت
 فيه تصديق ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسماع في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قرئ
 عليه او حدثني واخبرني قرائة عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثني واخبرني مطلقا او سمعت
 فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالي وابو الحسين البصري وجاعة الى انه لا يجوز لانه يشعر
 بالنطق اذا خبر والحديث والسموع نطق كلها ولم يوجد له نطق فيكون قوله اخبرني
 او حدثني او سمعت كذبا الا اذا علم تصريح قول السماع او بقرينة خالية انه يريد القراءة على
 الشيخ دون سماع حديثه * ولا يقال امساكه عن التكثير جار مجرى اباحتها ان يتحدث عنه *

اما القسمان الاولان
 فما يقرأ عليك من
 كتاب او حفظ وانت
 تسمعه وما تقرأ عليه
 من كتاب او حفظ
 وهو يسمع فتقول له
 اهو كما قرأت عليك
 فيقول نعم

لأنهم يقولون باباحته لم يحزلهم التحدث عنه إذا لم يحدثهم لأن الكذب لا يصير مباحا باباحته *
 وذهب جمهور الفقهاء المحدثين إلى أنه يجوز لأن الأخبار في أصل اللغة لا فائدة الخبر والعلم وهذا
 السكوت قد أفاد العلم بأن هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب أن يكون أخبارا
 وإضا فلا نزاع أن لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معاني مخصوصة أما
 لأنهم نقلوها بحسب عرفهم إلى تلك المعاني أولانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز
 شايعا والحقيقة مغلوطة ولفظ أخبرني وحدثني ههنا كذلك لأن هذا السكوت يشابه الأخبار
 في أفادة الظن والمشابهة إحدى أسباب المجاز وإذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف
 المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين أو كالمجاز الغالب وإذا ثبت ذلك
 وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات * فليقرأ عليك أي المحدث أو المبلغ
 وهو من قبيل قوله تعالى * أنا نزلناه في ليلة القدر * أعلى المنزلتين أي أرفع واحوط الأثرى
 أنها أي المنزلة الأولى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على
 الصحابة لأن يقرأ عليه ثم يقال له أهكذا الأمر فيقول نعم ولما كانت قراءة المحدث تشبه فعل
 النبي عليه السلام وأنه أبعد من السهو والخطأ كان ذلك أحوط وأولى * وهو المطلق من
 الحديث والمشافهة أي مطلق قولك حدثني فلان بكذا أو شافهني به يدل على أن التكلم
 صدر عنه وانت تسمع لأعلى العكس ودلالة المطلق على السكامل على ما عرف فدل أن
 الوجه الأول أكمل ولهذا قال بعض المحدثين إن السامع في القسم الأول تقول حدثني وفي
 القسم الثاني أخبرني لأن الأخبار أعم قوله (كان مأمونا عن السهو) أي عن التقرير
 عليه في تبليغ الوحى وبيان الأحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه
 السلام أولى فاما غير النبي عليه السلام فجاز عليه السهو والغلط والتقرير
 عليه فكانت قراءة المحدث وقراءة غيره سواء * وما كان يكتب دليل آخر أي ولأنه
 عليه السلام لم يكن كاتباً ولا قارئاً من المكتوب شيئاً وإنما يقرأ ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته
 أولى * فاما إذا كانت الرواية عن كتاب والسماع في كتاب * فهما سواء أي قراءة المحدث
 والقراءة عليه سواء في معنى التحدث بما في الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى
 لو كانت الرواية عن حفظ كانت قراءة المحدث أولى لأنه أشد عناية في الضبط ولأنه يتحدث به
 حقيقة * لأن اللغة لا يفصل أي لا فصل في اللغة بين كذا وكذا فإن من عليه الحق لو قرأ
 ذكر أقراره عليك أو تقرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر لجميع ما قرأته عليك فيقول نعم كانا سواء
 * الأثرى أنهما أي الوجهين سواء في أداء الشهادة حتى لو قال القاضي للشاهد تشهد
 بكذا فيقول نعم كان مثل قوله أشهد بكذا في أثبات الحق وإيجاب حكم على القاضي مع أن
 باب الشهادة اضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد في الرواية * وقوله وما قلناه أحوط يشير
 إلى أن التسوية بين الوجهين أحوط من ترجيح الأول على الثاني لأنه لم يسبق إلا ذكر
 المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض أن الوجه الثاني أحوط من الوجه الأول وإن كان هذا

قال جماعة أهل الحديث
 أن القسم الأول على
 المنزلتين الأثرى أنها
 طريقة الرسول عليه
 السلام وهو المطلق
 من الحديث المشافهة
 وقال أبو حنيفة
 أن ذلك كان أحق
 من رسول الله
 عليه السلام لأنه كان
 مأمونا عن السهو
 وما كان يكتب وكلامنا
 فحين يجرى عليه
 السهو ويقرأ من
 المكتوب دون
 المحفوظ وهما
 في المشافهة سواء
 لأن اللغة لا يفصل
 بين بيان التكلم بنفسه
 وبين أن يقرأ عليه
 فيستفهم فيقول نعم
 الأثرى أنهما سواء
 في أداء الشهادات
 وهذا لأن نعم
 كلمة وضعت
 للإفادة اختصارا على
 مامر والمختصر لغة
 مثل المشيع سواء وما
 قلناه أحوط

لان رعاية الطالب اشدة وطبيعة فلا يؤمن ﴿٤١﴾ على الذي يقرأ الغلط ويؤمن الطالب في مثله فانت على

قرائتك اشدة اعتماداً منك على قرائته وانما يبقى احتمال الغفلة منه عن ما قرأه عليه وهذا هو من ترك شيء من المتن والسند حتى ان الرواية اذا كانت عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما لم وما الوجهان الآخران فاحدهما الكتاب والساني الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب ويقول فيه حدثنا فلان الى ان يذكر متن الحديث ثم يقول فاذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني لهذا الاسناد وهذا من الغائب مثل الخطاب الا ترى ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرى الكتاب تبليغا يقوم به الحجة وكتاب الله تعالى اصل الدين وكذلك الرسالة على هذا الوجه الا ترى ان تبليغ الرسول عليه

اللفظ لا ينافيه دليل ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه واظنه تصديقه قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الثاني احوط ويترجح على الاول لان السامع اذا قرأ بنفسه كان هو اشدة رعاية في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فان لم يترجح هذا الجانب فلا اقل من المساواة * اشدة وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذمه اكثر ما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث الغلط في بعض ما يقرأه لقله رعايته اذ هو لا يحتاط في امر غيره كما يحتاط الغير في امر نفسه * وقوله وانما يبقى احتمال الغفلة الى آخره اشارة الى الجواب عما يقال قديتهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث عن بعض ما قرأ عليه وينتفي هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه * فاجاب ان كلا الامرين موهوم الا ان يسهو المحدث عن سماع البعض الذي لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من ترك شيء في المتن او السند ولا بد من تحمل احد الامرين فيحتمل ايسرهما * وذكر في كتاب معرفة انواع علم الحديث انهم اختلفوا في ان القراءة على الشيخ ويسمى عرضا عندا كثر المحدثين من حيث ان القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه كما يعرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة او دونه او فوقة فقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروى ذلك عن مالك ايضا وروى عن مالك وغيرهما سواء وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخاري وغيرهم قوله (واما الكتاب فعلى رسم الكتب) وذلك بان يكون مختوما بختم معروف معنونا وهو ان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يرد بالتسمية ثم بانشاء ثم بالمقصود * قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم فان كان الكتاب على جهة الكتب مرسوما برسم الكتب مصدرا تصدير الكتب وثبت الكتاب لحجة صحيحة وكان فيه اخبرني فلان عن فلان حتى اتصل بالنبي عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فحدثه عني بهذا الاسناد حلت له الرواية لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر الى آخره * ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقترب به الاجازة كما ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل السماع في جواز الرواية بالاتفاق * والثاني ما يتجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم ابو السخيتاني ومنصور واليث بن سعد وغير واحد من الشافعيين * واتى ذلك قوم اخرون منهم القاضي الماوردي لانه لم يتحمل منه شيئا لا بالسماع ولا بالاجازة فكيف يسند اليه والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان في الكتابة اشعارا بمعنى الاجازة فهي وان لم تقترب بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكر ابو عمرو قوله (وكذلك) اي وكالكتاب الرسالة في جواز الرواية * على هذا الوجه اي على الوجه الذي ذكرنا في الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني

السلام كان الارسال (كشف) (٦) (ثالث) ايضا وذلك بعد ان ثبتنا بالحجة

بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد * وهذا لان الكتاب والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا * اما شرعا فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة كابلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والعناق وسائر المعقودات المتعلقة بالكلام ثبتت بهما كما ثبتت بالخطاب * واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى قد اختلفوا والملوك انقضوا الامارة والايالة بالكتاب والرسالة كما قلدها بالمشافهة وعدوا مخالفتهما مخالفا للامر فعرفنا انهما مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة والاجازة في حق الحاضر لان الاصل في حقه الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا اننا جاوزناهما ضرورة فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة * وذلك اى حل الرواية بالكتاب والرسالة بعد ان ثبتنا بالحجة اى بالبينة التى تثبت بمنزلها الكتب على ما عرف في كتاب القاضى الى القاضى * وعند جماعة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول قوله (والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا) لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا معظم مذهب الحجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان في آخرين من الأئمة المتقدمين وهو مذهب البخارى في جماعة من المحدثين * وعند بعض اهل الحديث لا يقول في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعى واصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق * وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرأت عليه او قرئ عليه وانا سمع فاقربه وقيل انه قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى والتميمي واحمد بن حنبل والنسائى وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشئ * ولم يتلفظ الا بقوله نعم * والجواب ما تقدم ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم تضمن امادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديدا واخبارا * وفي القسمين الآخرين المختاران يقول اخبرنا * قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقول في هذين القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الى فلان او ارسل الى بكذا * وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمد ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الانسان حدثنى فلان واخبرنى فلان فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثانى مترددا بين الاجازة والكتابة والشافهة وهو اصطلاح والا فظاهر قوله اخبرنى تقيدها به تولى اخباره بالحديث وذلك لا يكون الا بالمشافهة فاختر ان الاخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ بينهما بما ذكر في الكتاب * وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن علي البلخى في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة المواضعة بين اهل العلم بالحديث ان يقول

والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك يستعمل في المشافهة قال في الزبادات فيمن قال ان كلمت فلانا او حدثت به انه يقع على المكاملة مشافهة وفي القسمين الآخرين المختاران يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة ليسا بمشافهة الا ترى اننا نقول اخبرنا الله وانباؤنا وانبا بالكتاب والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كلمنا انما ذلك خاص لموسى صلوات الله عليه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فيمن حلف لا يحدث بكذا ولا يكلم به انه لا يحدث بالكتاب والرسالة بخلاف ما حلف لا يخبر بكذا انه يحدث بذلك واما الرخصة فما لا اسماع فيه

المستفيد في كل نوع مما ذكر ما هو حكاية الحال حدثنا حدثني اخبرنا اخبرني منوطا ببيان صفة نفسه في ذلك اما في الحقيقة عند الأئمة الكبار المحققين من المتقدمين والمتأخرين فلا فرق بين حدثنا واخبرنا وحدثني واخبرني اذا كان الضبط والاتقان والاحتياط على وجهه سواء قرأ المحدث بلفظه او قرأت عليه فاقربه او قرئ عليه فاقربه كذا سماع جيد او قرار منه بالسموع كالصك والاشهاد * قال وجاء في الروايات انبأنا وانبأني واخبرنا واخبرني ولم اسمع فيها شيئا ارضيه الا اني احسب ان خبرنا واخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا قوله (وهو الاجازة والمناولة) الضمير عائدا الى ما هو الاجازة ان يقول المحدث غيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتي وحينئذ يجب تعيين المسموع من غيره وسأتيك بيان انواعها * والمناولة ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستخير ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا كما يوجب الاحتياط * والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احداثها بعض المحدثين تأكيذا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة * واختلف في الاجازة فابطلها جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحزبي وابو محمد الاصبهاني وابو نصر الوائلي السجزي والشافعي في رواية الربيع عنه وابو طاهر الديباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندی عنه وغيرهم لان ظاهرها اباحة الحديث والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره وهذا اباحة الكذب وليس له ذلك ولا غيره ان يستبجح الكذب اذا ابيع * وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فاولم يجوز الاجازة لادى الى تعطيل السنن واندراسها وانقطاع اسانيدھا ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لا من العزيمة فكان قوله اجزت لك ان تروى عنى ما صح من مسموعاتي في العرف جاريا مجرى قوله ما صح عندك من احاديثي قد سمعته فاروه عنى فلا يكون كذبا اليه اشير في المحصول والمعتد * والاجازة مأخوذة من جواز الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحرب يقال استجرت فلانا فاجزني اذا سفاك ماء لا رضك او ماشيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم ان يجيزه علمه فيجيزه اياه فعلى هذا المجيز ان يقول اجزت فلانا مسموعاتي او مروياتي فيعده به بغير حرف جر من غير حاجة الى ذكر لفظ الرواية * ويحتاج الى ذلك من يجعل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن والاباحة وذلك هو المعروف فتقول اجزت لفلان رواية مسموعاتي مثلا ومن يقول منهم اجزت له مسموعاتي فعلى سبيل الحذف الذي لا يخفى نظيره * ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان المجاز له عالما بما في الكتاب الذي اجازه بروايته على ما ذكره الشيخ في الكتاب صحت الاجازة عند القائلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على بجمع

وهو الاجازة والمناولة وكل ذلك على وجهين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان كان عالما به قد نظره وفهم ما فيه فقال له المجيز ان فلانا قد حدثنا بما في هذا الكتاب على ما فهمته باسأنيده هذه فانا احديثك منه واجزت لك الحديث به فيصح الاجازة على هذا الوجه اذا كان المستخير مأمويا بالضبط والفهم

ما في هذا الكتاب كان صحيحا فكذار واية الخبر * ثم المستحب في ذلك اي في هذا القسم وهو
 الاجازة ان يقول عند الرواية اجازي وهو العزيمة في الباب * ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني
 بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب
 والرسالة اذا الخطاب لم يوجد فيهما اصلا لان ما ذكرنا دون حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه
 ما قلنا * هذا هو مختار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة رحمه
 الله ان الاحوط ان يقول اجازي فلان وان قال اخبرني فهو جائز ايضا ولا ينبغي ان يقول حدثني
 فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد * وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثني *
 قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذي يرويه فلا يجوز ان يقول
 حدثني بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثني بالكتاب والحديث لا بالاجازة *
 وعامة الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثني واخبرني مطلقا لا شعارهما بصريح
 نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيدين بحدثني واخبرني اجازة * وهذا
 بناء على ان الاخبار كالتحديث عندهم كما ذكره صاحب المعتمد * وذهب البعض الى امتناع المقيدين
 ايضا احتياطا * ونقل عن الاوزاعي انه خصص الاجازة بقوله خبرنا باتشديد والقراءة على
 الشيخ بقوله اخبرنا * وذكر الحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث ان الذي عليه اكثر
 مشايخ الحديث انه يقول فيما يأخذ من الحديث لفظا ليس معه غيره حدثني فلان * وفيما يأخذ منه
 لفظا مع غيره حدثنا فلان * وفيما قرأه على المحدث بنفسه اخبرني فلان * وفيما قرأ عليه وهو حاضر
 اخبرنا فلان * وفيما عرض على المحدث واجاز له روايته شفاها انبأني فلان * وفيما كتب اليه
 ولم يشافهه بالاجازة كتب الى فلان ولا يجوز في الاجازة والمباولة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه
 اضافة فعل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازي فلان وانبأني اجازة
 والاولى تحرى الصدق ومجانبة الكذب بما يمكنه * وذكر في رسالة ابي الوفاء ان الرواية بالاجازة
 تقول اجازي فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او يقول اخبرني فلان بن فلان
 اجازة ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ولا يلفظ شيخه يقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه
 لم يلفظ له بالاخبار والتحديث قوله (واذا لم يعلم بما فيه) اي لم يعلم المحال في الكتاب فان كان
 الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مأثور عن النخيل لا يحل له الرواية بالاتفاق وان كان مأثورا
 عن التفسير غير محتمل للزيادة والنقصان ينبغي ان لا يحل الرواية ولا يصح الاجازة عند ابي حنيفة
 ومحمد ويحل ويصح عند ابي يوسف رحمه الله واصل ذلك اي اصل هذا الاختلاف اختلافهم
 في كتاب القاضي الى القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة
 الاشهاد وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتابه وخاتمته قبل وان لم يعرفوا
 ما فيه وهو قول ابن ابي ليلى لان كتاب القاضي الى القاضي قد يشتمل على اشياء لا يعجز بها ان يقف
 عليها غيرهما ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهد انه كتابه وختمه فلم يشترط علمهما
 بما فيه * وهما يقولان لا بد من ان يكون ما هو المقصود معلوما لا شاهد المقصود ما في الكتاب لا عين

ثم المستحب في ذلك
 ان يقول اجازي فلان
 ويجوز ان يقول
 حدثني او اخبرني
 والاولى ان يقول
 اجازي ويجوز اخبرني
 لان ذلك دون المشافهة
 واذا لم يعلم بما فيه
 بطلت الاجازة عند ابي
 حنيفة ومحمد رحمه
 الله وصح في قياس
 قول ابي يوسف رحمه
 الله واصل ذلك في
 كتاب القاضي الى
 القاضي والرسائل
 ان علم ما فيهما شرط
 لصحة الاشهاد عندهما
 خلافا لابن يوسف

الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى الخصومة فللسر كتاب آخر على حدة فلما يبعث على يد الخصم فلا يشتمل الا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في المبسوط * وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث الى من يريد ويشهد شاهدين بان هذه رسالتي الى فلان فيشترط علم ما في الكتاب عندهما خلافا لابي يوسف كذا في بعض الشروح قوله (وانما يجوز ذلك) اي الاشهاد بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب القاضي الى القاضي على ما ذكرنا فلو شترط علم الشهود بما فيه ربما افشى الشهود بسرهم فيتضررون به * حتى لم يجوز اي الاشهاد بدون علم ما في الصكوك لانها بنيت على الشهرة ولم تشتمل على سريكتهم من الشهود فشرط علم ما فيها لصحة الاشهاد * وفي نكاح مختلفات القاضي الغني رجه الله اجمعوا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد ما في الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان الناس يعملون بخلاف ذلك فانهم يشهدون على ما في الصك من غير قراءة الحدود * وذكر في النجوم والغنية الاختلاف في الصك ايضا * وقوله فيحتمل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز في الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى اخره معترض اي يحتمل ان لا يصح الاجازة بغير علم ما في الكتاب عنده ايضا في باب الحديث كما في الصكوك لانتفاء الضرورة وهي اشتمال الكتاب على الاسرار اذ كتب الاخبار لا تشتمل على سريكتهم من احد اليه اشار شمس الاثمة * ويحتمل الجواز بالضرورة اي يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم ما في الكتاب كما جاز الاشهاد في كتاب القاضي بالضرورة وهي ان المحدث يحتاج الى تبليغ ما صح عنده من الاخبار الى الغير ليتصل الاسناد ويبقى الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التكاسل والتواني في الناس في امور الدين وربما لا ينسر لطلب القراءة على المحدث وفي اشتراط العلم بما في الكتاب نوع تغير فجوزت الاجازة من غير علم للضرورة كما جوزت مع العلم للضرورة * وذكر ابو عمرو والدمشقي في كتابه ان الاجازة يستحسن اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجاز له من اهل العلم لانها توسع وترخيص وتأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها * وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطاً وحكاه ابو العباس الوليد بن بكر المالكي عن مالك وقال الحافظ ابو عمر الصحيح انها لا يجوز الا لماهر بالصناعة وفي شيء معين لا بشكل اسناده قوله (وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة) اي المناولة التي وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة في جميع ما تقدم من الاحكام ولا اعتبار لها بدون الاجازة لانها التأكيد للاجازة ولا اعتبار للمؤكد بدون المؤكد كذا في عامة نسخ اصول الفقه * وذكر في المعتمد المناولة ان يشير الانسان الى كتاب يعرف ما فيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك مخدناً بانه سمعه ويجوز لذلك الغير ان يروي عنه فيقول حدثني فلان او اخبرني فلان وسواء قال اروه او لم يقل ذلك فلما اذا قال له حدث عني بما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثاً به وانما اجاز له التحدث به عنه فليس له ان يتحدث به عنه لانه يكون بالتحدث كاذباً ولا يصير ذلك مباحاً باباحته * وذكر ابو عمرو والدمشقي ان المناولة على

وانما يجوز ذلك ابو يوسف فيما كان من باب الاسرار في العادة حتى لا يجوز في الصكوك وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة سواء فيحتمل ان لا يجوز في هذا الباب ويحتمل الجواز بالضرورة

نوعين احدهما المساواة المقرونة لاجازة وهي اعلى انواع الاجازة على الاطلاق * ولها صور * منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى ثم تملكه اياه او يقول خذها وانسخه وقابل به ثم رده الى او نحو هذا * ومنها ان يجنى الطالب الى الشيخ بكتاب او جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حدثني عن فلان او روايتي عن شيوخى فيه فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى وقد سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرض المأولة او قد قلنا ان القراءة على الشيخ تسمى عرضا ايضا الا ان الاول يسمى عرض القراءة وهذا عرض المأولة وهذه المأولة انما ترتب بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جمة من المحدثين مثل الزهرى وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابى الزبير وابن عيينة وعلقمة وابراهيم والشعمى وقنادة وابى العالية وغيرهم والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منقطع عن درجة التحديق لفظا والاخبار قراءة * قال الحاكم ابو عبد الله اما فقهاء الاسلام الذين اختلفوا فى الحلال والحرام فلم يرد سماعا به قال ابو حنيفة والشافعى والاوزاعى والبيوطى والمزنى واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا واليه نذهب * ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته عنه وجارله رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه يبق معه بموافقة لما تناوله الاجازة على ما هو معتبر فى الاجازات المجردة عن المأولة * ثم ان ميل هذه المساواة لا يكاد يظهر لها حصول منزلة على الاجازة من غير مساواة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تأبير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث فى القيم والحريرون لذلك منزلة معتبرة * ومنها ان يأتى الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك فداولني واجزلى روايته فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفة فحينئذ يجاز الاعتمد عليه فى ذلك وكان ذلك اجازة جائزة * فان الخطيب ابوبكر ولو قال حدث بما فى هذا الكتاب عنى ان كان من حديثي مع براءتى من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسا والدنى المأولة المجردة عن الاجازة بان تناوله الكتاب كما تقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثي او من سماعي ولا يقول اروه عنى او اجزت لك روايته عنى ونحو ذلك فهذه مأولة مختلة لا يجوز الرواية بها وعلها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريج وابى نصر بن الصباح وابى العباس بن الوليد والقاضى ابى محمد بن خلاد وغيرهم قوله (وانما يجوز عنه) اى انما يجوز الرواية من غير علم ما فى الكتاب عند ابى يوسف على تقدير بوث الجواز اذا كان الكتاب مأمونا عن الزيادة والنقصان فان

وانما يجوز عنده اذا
امن الزيادة والنقصان

حامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخة من كتاب مشهور مثل صحيح البخاري مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تتفقان فكذا هنا * والاحوط كذا اي الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما في الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين ابنا ما اكثر احكامه عليها * وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بحجة تحتل الامامة فيها قبل ان تصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلا يسمع واما فهم لم يجزله ان يروى في الاجازة التي هي دون القراءة اولى ان لا يجوز * وفي صحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان الناس يتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشق في ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كلوتعت اية الاسارة لنبوية في قوله عليه السلام * اطلبوا العلم ولو بالصين * فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعليم اعمه داعلي صحة الرواية بدونه * وحسم لباب المجاهدة اي قطع للجهاد فان طلب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكامل في طلبه وانقطع عنه * وقبح لباب التقصير والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة * وانما ذلك اي ما ذكرنا من الاجازة والمساواة بدون علم نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا لتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه * وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وساع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سيأتي بيانه * فقال ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس باهل للتحمل فانهم قد احضروا الصبيان بمجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يسقى جلسهم لاعلى انه طريق يقوم به الحجة فكذلك ههنا ونين الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة علوم الحديث * فقال الاجازة انواع * او اما ان يجيز لمعين في معين مل ان اجرت لك الكتاب العلاني او ما سمت عليه فهرستي هذه فهي اعلى انواع الاجازة المجردة عن المساواة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها انما الخلاف في غير هذا النوع * والماي ان يجيز لمعين في غير معين مل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعاتي او جميع مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا ويجاب العمل بما روى بها * والله لتان يجيز لغير معين بوصف العموم مل ان يقول اجرت لمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زمانى وما شبهها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوز اصل الاجازة سماه كان ذلك مقيدا بوصف حاضر او نحوه فهو الى الجواز اقرب * ومن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبدالله بن مندة الحافظ وابو عبدالله بن عتب وابو محمد بن سعيد الاندلسي وجماعة من المتأخرين * قال ابو عمرو ولم نرو ولم نسمع عن احد من يقتضى به انه يستعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى
حنيفة ومحمد رجهما
الله ويحتمل ان يكون
قول ابى يوسف مثله
ايضا لان السنة اصل
في الدين وامرها
عظيم وخطبها جسيم
وفي صحيح الاجازة
من غير علم ومعرفة
رفع الابتلاء وحسم
لباب المجاهدة وقبح
لباب التقصير والبدعة

نوعين احدهما المناولة المقرونة لاجازة وهي اعلى انواع الاجازة على الاطلاق * ولها صور * منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرما مقابله ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى ثم تملكه اياه او يقول خذ السخنة وقابل به ثم رده الى اوتحو هذا * ومنها ان يبحث الطالب الى الشيخ بكتاب او جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخي فيه فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى وقد سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرض المناولة او هذه المناولة المقترنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جة من المحدثين مثل الزهري وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابي الزبير وابن عينة وعلقمة وابراهيم والشعبي وقتادة وابي العالية وغيرهم والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منقطع عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة * قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسلام الذين اختلفوا في الحلال والحرام فلم يردده سماعا وبه قال ابو حنيفة والشافعي والاوزاعي والبويطي والمزني واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا واليه نذهب * ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويميزه روايته عنه ثم تملكه الشيخ عنده ولا يمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته عنه وجاهله رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه يثق معه بموافقة لما تناوله الاجازة على ما هو معتبر في الاجازات المجردة عن المناولة * ثم ان مثل هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول مزية على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تأثير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث في القسيم والحديث يرون لذلك مزية معتبرة * ومنها ان يأتي الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك فناولني واجزلي روايته فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفته فحينئذ يجاز الاعتماد عليه في ذلك وكان ذلك اجازة جائزة * فان الخطيب ابوبكر ولو قال حدث بما في هذا الكتاب عنى ان كان من حديثي مع براءتي من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسنا * والذي المناولة المجردة عن الاجازة بان تناوله الكتاب كما تقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثي او من سماعي ولا يقول اروه عنى او اجزت لك روايته عنى ونحو ذلك فهذه مناولة مختلة لا يجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريح وابي نصر بن الصباغ وابي العباس بن الوليد والقاضي ابي محمد بن خلاد وغيرهم قوله (وانما يجوز عنده) اي انما يجوز الرواية من غير علم ما في الكتاب عند ابي يوسف على تقدير نبوت الجواز اذا كان الكتاب مأمونا عن الزيادة والنقصان فان

وانما يجوز عنده اذا
امن الزيادة والنقصان

عامة الأصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخة من كتاب مشهور مثل صحيح البخاري مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تنفقان فكذا هنا * والاحوط كذا اي الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح الاجازة بدون علم ما في الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين ابنا ما كثر احكامه عليها * وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بحجة تحتل الامامة فيها قبل ان تصير مفهومة معلومة الا ترى انه لو قرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجزله ان يروى في الاجازة التي هي دون القراءة اولى ان لا يجوز * وفي صحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان الناس يبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشق في ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كما وقعت ليه الاشارة لنبوية في قوله عليه السلام * اطلبوا العلم ولو بالصين * فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعليم اعمه داعي صحة الرواية بدون * وحسم لباب المجاهدة اي قطع للجهاد فان طلب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكاسل في طلبه وانقطع عنه * وفتح لباب التقصير والبدعة اذ الم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة * وانما ذلك اي ما ذكرنا من الاجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا لتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه * وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ما سأتك بيانه * فقال ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس باهل للتحمل فانهم قد حضروا الصبيان بمجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يسقى جلسهم لا على انه طريق يقوم به الجملة فكذلك ههنا * ونين الآن انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة علوم الحديث * فقال الاجازة انواع * اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان اجزت لك الكتاب الفلاني او ما شئت عليه فهرستي هذه فهي اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها انما الخلاف في غير هذا النوع * والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعاني او جميع مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا ويجاب العمل بما روى بها * والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زمانى وما اشبهها وقد تكلم فيه المتأخرون بمن جوز اصل الاجازة نعم ان كان ذلك مقيدا بوصف حاضر او نحوه فهو الى الجواز اقرب * ومن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبدالله بن مندة الحافظ وابو عبدالله بن عتاب وابو محمد بن سعيد الاندلسي وجماعة من المتأخرين * قال ابو عمرو ولم نرو ولم نسمع من احد من يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى
حنيفة ومحمد رجهما
الله ويحتمل ان يكون
قول ابى يوسف مثله
ايضالا لان السنة اصل
في الدين وامرها
عظيم وخطبها جسيم
وفي صحيح الاجازة
من فير علم ومعرفة
رفع الا بتلا وحسم
لباب المجاهدة وفتح
لباب التقصير والبدعة

فروى بها ولا عن الشريعة المتأخرة الذين سوفوها والاجازة في اصلها ضعف وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغي احتماله * والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السنن وهو يروى جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك ثم لا يعين فهذه اجازة فاسدة لا فائدة لها * والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتأخرون في جوازه فان عطف المعدوم على الموجود بان قال اجزت لفلان ولمن يولده او اجزت لك ولولدك وله قبك ما تسألوا كان ذلك اقرب الى الجواز * وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزوه قوم بناء على ان الاجازة اذن في الرواية لا محاذيه * والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم الاخبار حله بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم ايضا كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حالة لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له * وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سألت القاضي ابا الطيب الطبري عن الاجازة للطفل الصغير هل يعتبر في صحتها سنه او تميزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك قال فقلت له ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز لغائب عنه ولا يصح اسماع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المجيز للمجاز له ان يروى عنه والاباحة يصح للعاقل وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يجيزون للاطفال الغيب عنهم من غير ان يسألوا عن مبلغ اسماؤهم وحال تميزهم ولم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكانهم رأوا الطفل اهلا لتحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدي به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع السبل الى بقاء الاسناد * والسادس اجازة ما لم يسمه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولا يصح الاخبار بما لا خبرة عنده منه وعلى هذا يجب على من يريد ان يروى بالاجازة عن شيخ اجازة له جميع سموعاته مثلا ان يروى ماسمه شيخه قبل الاجازة لا بعدها * والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي واجزت لك رواية ما جيز لي روايته ومنع ذلك بعض من لا يهتد به من التأخرين اعتبارا بما تنوع توكيل الوكيل بغير اذن الموكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز قوله (وكذلك) اى وكما لا تحل الرواية بالاجازة لمن لا معرفته بالمجاز لا تحل الرواية بالسماع لمن جالس مجلس السماع * وهو يشغل اى يغفل عنه بسبب نظر في كتاب غير الذي يقرأ كما حكى شيخنا رحمه الله ان الشيخ الامام سيف الملة والدين الباهر زى رحمه الله كان يقرأ صحيح البخارى على الشيخ الامام المحقق جلال الدين المحبوبي رحمه الله في جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيه فاشتبه لفظا بما فقيل انظروا في تلك النسخة العتيقة فنظروا فاذا هي شرح الطحاوى يستمع صاحبه عليه صحيح البخارى * فلا ضبط له ولا امانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفاء عبد الرحيم بن علي

وانما ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل وذلك امر يتركه لا طريق تقوم به الحجة فكذلك ههنا وما من مجلس مجلس السماع وهو يشغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرأ او يخطب قلم او يعرض عنه باهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا امانة وتحاف عليه ان يحرم خطه والعياذ بالله ولا يقوم الحجة بمنله ولا يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور

في رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شأن عظيم ولما شرعته واقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا يقدم عليه الا بالتعظيم والاكرام قال ولقيت من شايخي من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة لكتب الحديث الا بالطهارة ولا يدبث فيه ووضع فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأيت منهم من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلاً بحضرة كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر ويتهامون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يمن يكون مكثرا مهذارا صاحب هذيان ووقوع في اراض الناس وغيبة للمسلمين ولا يمن لا يتمكن من حفظ لسانه من الفحش وانما يسمع الحديث والاثر من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الاعمال عنه من الكلام ويحتاج اليه مراعاة للجماعات والجمع كاف لسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه من خطائه ويغلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطأ ونبه عليه رجع الى الصواب واذا كان الخطأ من عنده لا يلح ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا عن نفسه قال وهذا امر الاحتياط والنزاهة فيه اكثر من ان يوقف عليه بحال ومن كان في هذا الامر يقن واعرف فهو اجنب واخوف ومن كان فيه اجهل وانغر فهو فيه اغفل واجسر وذكر ابو عمرو الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواية الحديث وشايخه قد تعذر الوفاء بها في هذا الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة في الاسانيد والمجازاة من انقطاع سلسلتها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا قاعلا غير متظاهر بالفسق والسفك وفي ضبطه بوجود سماعه مثبت بخط غير منهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابي بكر البهيقي ان الاحاديث التي قد صححت او وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها ائمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شيء منها على جبههم وان جاز ان يذهب على بعضهم لضمان صاحب السريعة حفظها من جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يروي لا ينقد بروايته والجهة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير الحديث مسلسلا بحديثنا واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الامة شرفا لنبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم وقوله لا ما يقع عن ضرورة استثناء عن قوله يشتغل ويعرض ويفعل من حيث المعنى اي الاشتغال بالنظر والاعراض والغفلة يمنع من صحة الضبط والسماع الا مقدار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه جعل عفو الان مواضع الضرورة مستثناء عن قواعد الشرع قوله (واذا صح السماع) ذكر في طرف السماع قسما آخر لم يذكر في التقسيم الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو في الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الائمة رحمه الله الا ان الشيخ جعله من توابع السماع * فقال واذا صح السماع اي حصل اما بقراءة المحدث او بقراءة نفسه عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالمأولة * وجب حفظ المسموع الى وقت الاداء لان الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ وذلك اي الحفظ نوعان ايضا

واذا صح السماع
وجب الحفظ الى
وقت الاداء وذلك
نوعان ايضا

كالسمع والتبليغ فان كل واحد قسمان * تام اى كامل * ومادون التام عند المقابلة به يعنى قصورهما انما يظهر اذا قوبل بالقسم الاول الذى كان موجودا في ذلك الزمان فاما في زماننا فالقسم الثانى الذى انقلب عزيمته اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية عن الحفظ لتتمكن الخلط فيه * اما الاول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء من غير واسطة الخط اى من غير احتياج الى كتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع الى كتاب للتدكر بل الحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ ومعدنه * وكانوا لا يكتبون اى الصحابة رضى الله عنهم لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر القلب ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم فلما دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سنة اى طريقة مرضية * في الكتاب اى في كتاب الله تعالى والحديث قال ابراهيم النخعي كانوا يأخذون العلم حفظا ثم ابج لهم الكتاب اى الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء في الحديث * قيدوا العلم بالكتاب * اى بالكتابة وذكر ابو عمرو روجه الله ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا مختلفين في جواز كتابة الحديث فذكرها عمرو ابن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدرى في جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها على وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم فالحجة للفريق الاول ما روى ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال * لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليحمله * اخرجه مسلم في صحيحه والحجة للفريق الثانى حديث ابي شاة اليمنى في التماسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبته عام قحح مكة وقوله صلى الله عليه وسلم * اكتبوا لابي شاة * وله صلى الله عليه وسلم اذن في الكتابة عنه لمن خشى عليه النسيان ونهى عن الكتابة عنه من وثق بحفظه محافظة الاتكال على الكتاب * ونهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بصحف القرآن واذن في كتابته حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولو لا تدوينه لدرس في العصر الاخرة وهو معنى قوله صيانة للعلم عن الابداس * وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لفقد العصمة عن النسيان تعليل للمجموع اى صيرورة الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان بفوات النبي عليه السلام * وقوله ثم صارت الكتابة بيان القسم الثانى * وهذا اى الذى نشرع فيه

باب الكتابة والخط

* وهما واحد * وهذا اى هذا القسم وهذا الباب يتصل باب الضبط لانه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة * وهو نوعان اى الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نوعان ما يكون مذكرا وهو ما تدكر بالظرفيه ما كان مسموعا له * وما لم يكن كذلك * لان المقصود هو الذكرك فلا يبالى بعد حصوله بان حصل بالتفكر او بالنظر في الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكرك معقولا لانه لو اعتبر في حق عدم جوار الرواية ادى الى تعطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب في الانسان ولا يمكنه الاحتراز عنه الا بخرج بين وذلك مدفوع وبعد النسيان المظهر في الكتاب طريق للتدكر وعود الى ما كان عليه من الحفظ واذا عايد كما كان فالرواية تكون عن حفظ تام

تام ومادونه عند المقابلة فالاول عزيمة مطلقة والثاني رخصة انقلبت عزيمة اما الاول فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا فضل خص به رسول الله عليه السلام لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لا يكتبون من قبل ثم صارت الكتابة سنة في الكتاب والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة من النسيان

وهذا باب الكتابة والخط

وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهو نوعان ما يكون مذكرا وهو الاصل الذى انقلب عزيمته وما يكون اما لا يفيد تذكره اما الذى يكون مذكرا فهو حجة سواء كان خطه او خطر رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكرك والاحتراز عن النسيان غير ممكن

* وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعني انه كان مخصوصا بالحفظ الدائم لقوة نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله عز وجل * سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله * وقد وقع له عليه السلام تردد في قراءة سورة المؤمنين في صلوة الفجر حتى قال لابي رضى الله عنه * هلاذكرتنى * واذا تصور في حقه فكيف لا يتصور في حق غيره * قوله تعالى * سنقرئك فلا تنسى * اى ذمك القرآن ونجعلك قارئه فلا تنسى منه شيئا الا ما شاء الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب * وقيل معناه فلا تنسى الا ان يريد الله انساك فانه قادر على ما شاء ثم هو لا ينسبك وان كان قادرا عليه كما قال تعالى * ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك * وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك لا عطيتك كل ماسأت الا ان شاء ان امنعك وانت لا تريد ان تمنعه كذا في التيسير قوله (وانما اذا كان الخط اماما لا يذكره شيئا) بان وجد سمعا مكتوبا بخطه او بخط ابيه او بخط رجل معروف ولم يتذكر السماع فان اباحيفه رحمه الله لا يجوز الرواية بمثله بحال اى بمثل هذا الخط الذى لا يذكر شيئا سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظره لان الكتاب للقلب كالمرآة للعين وانما يعتبر المرآة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان وجودها كعدمها فكذا الخط للتذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه * ومعنى كون الخط اماما ان الراوى اذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد المتقدم على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ * وذكر ابو الحسين في المعتمد اذا روى الراوى الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على نفسه او حذره به وتذكر الفاظ قرأه ووقتها ولم يتذكر جازت الرواية والاخذ به لانه عالم في الحال بانه قرأ جميع ما في الكتاب او سمعه منه * وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او يظن ذلك او يجوز الامر بنحويزا على السوية فلا يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شاك * وان لم يتذكر سمعه لما في الكتاب ولا قرأه ولكن يغلب على ظنه ذلك لما يرى من خطه فهذا هو الذى ينبغي ان يكون محل الخلاف فعند ابى حنيفة رحمه الله لا يجوز له ان يروى ولا يجوز العمل بروايته وعند ابى يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله يجوز له الرواية ويحجب العمل بها لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبی عليه السلام نحو كتابه لعمر بن حزم من غير ان راوا يروى ذلك الكتاب اهم بل عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله لغيرهم قوله (وانما يدخل الخط في ثلاثة فصول) اى يتحقق الاعتماد على الخط وعدمه في ثلاثة مواضع : فيما يجد القاضى في ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه من غير ان يتذكر الحادثة * وما يكون في الاحاديث كلبتنا * وما يكون في الصكوك بان يرى الشاهد خطه في صك ولا يتذكر الحادثة * والعزيمة اى الاصل في هذا كله ما قاله ابو حنيفة رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتغير القضاء لا يكون

وانما كان دوام الحفظ
لرسول الله عليه
السلام مع قوله تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا
ما شاء الله وانما اذا كان
الخط اماما لا يذكره
شيئا فان اباحيفه كان
يقول لا يحل الرواية
بمثله بحال لان الخط
للقلب بمنزلة المرآة للعين
والمرآة اذا لم تغد للعين
در كان عدمها فخط
اذا لم يغد للقلب ذكر
كان هدر وانما يدخل
الخط في ثلاثة فصول فيما
يجد القاضى في ديوانه
بما لا يذكره وما يكون
في السنن والاحاديث
وما يكون في الصكوك
وروى بشر بن الوليد
عن ابى حنيفة
رحمهما الله عن ابى
يوسف انه لم يعمل به
في ذلك كله وروى
عن ابى يوسف انه
يعمل به في ديوان
القاضى وروى ابن
رستم عن محمد بن يعلى
بالخط في الكل
والعزيمة في هذا كله
ما قاله ابو حنيفة

ولهذا قلت رواياته والرخصة فيقالا فصارت الكتابة للحفظ عزيمة وبلا حفظ رخصة والعزيمة نوع واحد والرخصة انواع
ما يكون بخط موثق بيده لا يحتمل تبديلا وكذلك ما يوجد بخط معروف (٥٢) لرجل ثقة موثق بيده وما يكون بخط مجهول

وذلك كله ثلاثة انواع
في الحديث والصكوك
وديوان القاضى اما
ابو يوسف فقد عمل
به في ديوان القاضى
اذا كان تحت يده
للامن من التزوير
وعمل به في الاحاديث
ان كان لهذا الشرط
واما اذا لم يكن في يده
لم يحل العمل به
في الديوان لان
التزوير في باب غالب
لما يتصل بالمظالم
وحقوق الناس واما
في باب الحديث فان
العمل به جائز اذا كان
خطا معروفا لا يخاف
عليه التبديل في غالب
العادة ويؤمن فيه
الخط لان التبديل
فيه غير متعارف
والمحفوظ بيد الامين
مثل المحفوظ بيده
واما في الصكوك
فلا يحل العمل به
لانه تحت يد الخصم
الا ان يكون في يد
الشاهد وكذلك نقول
محمد رحمه الله الا
في الصكوك فانه يجوز
العمل به وان لم يكن

الاعلم والخط يشبه الخط شبه لا يمكن التمييز بينهما في صورة الخط لا يستفيد علما من غير
تذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالجدي الحفظ فلا يلغو اعتبار
تلك الشبهة بنسبان يكون بالتقصير في الحفظ وما فسد دين من الاديان الا بالبناء على الصور
دون المعاني الا ترى انا لانقبل رواية الاخرس وان كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها
يقع الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرنا بما وام نعتبر فيما يتصرف لنفسه وعليها فيثبت بها النكاح
والطلاق والعساق لانه لا يمكن الاحتراز عنها في حقه * والرخصة فيقالا لا معنى ما قاله
ابو حنيفة رحمه الله وان كان هو العزيمة الا ان ما قاله ليس بفساد ايضا بل هو رخصة
والرخصة مجال في هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ قد
سقط وذلك بطريقي الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمأولة من
باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها فصارت الكتابة للحفظ
اي مع الحفظ او لاجل الحفظ عزيمة * ويجوز ان يكون اللام لاناقة اى صارت الكتابة التي عاقبتها
الحفظ والتذكر عزيمة * الضمير في بيده في المواضع الثلاثة راجع الى ما يرجع اليه الضمير في بخطه
* وذلك كله ثلاثة انواع اى جميع ما ذكرنا من الاقسام يوجد في ثلاثة مواضع * واما ابو
يوسف فقد عمل به اى بالخط الذي لا يفيد تذكرا * في ديوان القاضى * الديوان الجريدة
من دون الكتب اذا جمعها لانها قطع من القراطيس مجموعة * وروى ان عمر رضى الله عنه
اول من دون الدواوين اى رتب الجرائد للولاء والقضاة اذا كان تحت يده اى محفوظا بيده
مخوفا ما يحتاجه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل
حائثة ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جازله ان يعتمد عليه عند النسيان فان
الانسان ليس في وسعه التحرز عن النسيان فلو لم يحزله الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الخرج
وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب في قطرة مخنوم ما يحتاجه محفوظا بيده او بيد امينه فالظاهر
انه حق وانه لم يصل اليه يد غيره ولا زيادة فيه والقاضى ما مورب اتباع الظاهر فجازله العمل به
وان لم يحصل التذكر * وعمل به اى بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط
وهو ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا لتذكر لصحة الرواية
لا محالة ادى الى تعطيل الاحاديث * لان التزوير في باب ديوان القاضى غالب * لما يتصل اى
لاتصاله وما صدريه يعنى ديوان القاضى يتعلق بالمظالم وهى جمع مطلقة بكسر اللام وهى
ما تطلبه عند الظالم * واما في باب الحديث فان العمل به اى بالخط جائز وان لم يكن في يده اذا كان
خطا معروفا ما ونا عن التبديل والعاط في غالب العادة لان التبديل فيه غير متعارف لانه
من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره فكان المحفوظ منه يسد امين مثل
المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه فاما في الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكر
لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التبديل والتغيير فيه فلا يحل الشهادة ما
يتذكر الحائثة حتى لو كان الصك في يد الشاهد جازله الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع

في يده استحضارنا توسعة على الناس اذا احاط علما بانه خطه ولم يلحقه شك وشبهة والخط نادر (الامن)

الامن حيثئذ عن التبديل كالسجل الذي في يد القاضي * وكذلك قول محمد اى ومثل قول
ابى يوسف قول محمد رحمه الله في جميع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه يجوز العمل فيها
بالخط وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه لا يجري فيه التبديل والتغيير فانه لو ثبت بثبت
بالخط والخط قلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة اظهارة لقدرته خلق
الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادرا ولا اعتبار لتوهم التغيير فارله
اثرا يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه قوله (بقى فصل) يعنى بقى فصل
لم يدخل في الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتابا بخط ابيه او بخط رجل الى آخره
* قال ابو الوفاء ونوع من الروايات الوجدادة وتلك طريقة مسلوكة في الرواية ايضا فاذا
احتاج الى رواية شئ في تصنيفه وليس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح او سماع
شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويحب ان يرويه عنه او يورده
في كتابه وروايته يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره
او حدثه او وجدت في سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه * ثم الفرق بين هذا
القسم وبين ما تقدم ان ذلك في وجدان سماع نفسه بخطه او بخط غيره وهذا في وجدان سماع
الغير * وعند بعض اهل الحديث حله ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان
لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يتخلف عن الكتاب المبعوث اليه
ولو بعث اليه كتابا حله ان يروى ويقول اخبرنا فلان فهنا كذلك * والاصح انه لا يزيد
على قوله وجدت بخط ابي او بخط فلان او في كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا في
بعض مصنفات الشيخ رحمه الله * وذكر تميم الاثمة رحمه الله ان الكتب المصنفة التي هي
مشهورة في ايدي الناس لا بأس لمن نظرها وفهم شيئا منها وكان متقنا في ذلك ان يقول
قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني لانها مستفيضة بمنزلة
الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذي
ذكرنا بعد ان يكون اصلا معتمدا يؤمن فيه التصحيح والزيادة والقصان * وذكرنا انما
رحم الله في المستصفي اذا رأى مكتوبا بخط ثقة اتى سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروى
عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا * نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوبا
في كتاب بخط فلان انه خط فلان فان الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطى فيقبل قوله
ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصرح قوله او بقرينة حاله كالجلوس لرواية
الحديث * اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخارى مثلا فرأى فيه حديثا
فليس له ان يروى عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلدا فعليه ان يسأل المجتهد * وان كان
مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به ما لم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز له
العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا يحملون صحف الصدقات
الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملي الصحف بصحتها دون ان يسمعوها

بقى فصل وهو ما
يحدث بخط ابيه او
خط رجل معروف
في كتاب معروف
فيجوز ان يقول و
جدت بخط ابي او بخط
فلان لا يزيد عليه فاما
الخط المجهول فعلى
وجهين اما ان يكون
مفردا وذلك باطل

كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروى الا ما يعلم سماعه او لا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ما اداه هو الذي سمع ولم يتغير منه حرف فان شك في شيء فليترك الرواية فاذا كان في مسموعاته من الزهري مثلاً حديث واحد شك في انه سمعه من الزهري ام لا لم يجوز ان يقول سمعت الزهري ولا ان يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري شهادة عليه ولا يجوز الا عن علم فلعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقراراً ولم يعلم ان المقر زيد ام عمرو لا يجوز له ان يشهد على زيد بل يقول انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكنه التمس عليه عينه فليس له رواية شيء من تلك الاحاديث عنه اذا من حديث الا ويذكر ان يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب ظنه في حديث انه سمعه من الزهري لم تجز الرواية بغلبة الظن * وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن يجوز ولكن في حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد ام لا الشاهد فينبغي ان يتحقق لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشاهدة ممكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم الا بالصدق محال فكذلك الراوي لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة قوله بالسماع فاذا لم يتحقق ينبغي ان لا يروى قوله (واما ان يكون مضموماً الى جماعة) يحتمل ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوباً بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماع فان من دأب اهل الحديث انهم يكتبون في آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان او على الشيخ فلان فلان بن فلان وفلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السامعين اجمع فاذا وجد سماعه مكتوباً بخط مجهول مضموماً الى سماع جماعة حل له ان يروى لا تنفاه تهمة الزوير عنه لان الكاتب يخاف في مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه واظهر كذبه اذا نسبوا وعدم التذكر على الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفرداً * ويجوز ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوباً بخطوط مختلفة مجهولة بان وجدته مكتوباً بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك الخط * ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته فيما ظن ان الراوي اذا وجد سماعه مكتوباً مجهولاً مفرداً لا يحل له ان يروى الا اذا كان مكتوباً بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروى وان كانت الخطوط مجهولة لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب قتلنا بانه يحل له ان يروى فاما اذا كان مفرداً فقد تمكنت فيه شبهة فلا يحل * قال سمس الاثمة رحمه الله وهذا في الاخبار خاصة فاما في الشهادة والقضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد ويعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر في رواية الاخبار واشتراط العلم منصوص عليه قال تعالى * الا من شهد بالحق وهم يعلمون * وقال عليه السلام * اذا رأيت مثل السمس فاشهد والافدع * والنسبة تامة اي كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

واما ان يكون مضموماً الى جماعة لا يتوهم الزوير في مثله والنسبة تامة يقع بها التعريف فيكون كال معروف والله اعلم واما طرف التبليغ فقسمان ايضاً عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتمسك باللفظ المسموع واما الرخصة فالتقليل الى اللفظ يختاره الناقل وهذا

باب شرط نقل المتون

قال بعض اهل الحديث لا رخصة في هذا الباب واظه اختيار ثعلب من ائمة اللغة قالوا لان النبي صلى الله عليه وسلم

باب شرط نقل المتون

* المتون جمع متن وهو مادون الريش من السهم الى وسطه واستعير ههنا لنفس الحديث * واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعراً مثلاً ثم انشده كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان

ما يقرأ لفظه حقيقة لكونه محاكيا ومطابقا للفظ المسموع منه فكذلك في باب الرواية اذا كان لفظ الراوي محاكيا للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا حديث النبي عليه السلام ونقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوي حقيقة * وان لم يكن لفظه محاكيا للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بل كان مطابقا لمعناه يقال نقله بالمعنى وعلى هذا الحكم في القرآن وفي كل كلام * ثم لا خلاف ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بجواز بشرط ان يكون الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها مع شرائط اخر سنينها وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب عبد الله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجاعة من التابعين وهو اختيار ابي بكر الرازي من اصحابنا * وتمسكوا في ذلك * بالنص وهو قوله عليه السلام * نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداما كما سمعها * حدث على الاداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع * ومعنى قوله عليه السلام * نضر الله امرأ * حسن وجهه من حد دخل يعني زاد في جاهه وقدره بين خلقه * ويروى نضر بالتشديد اي نعمه * وبالمعقول وهو ان النقل بالمعنى ربما يؤدي الى اختلال معنى الحديث فان الناس متفاوتون في ادراك المعنى اللفظ الواحد كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله * قرب حامل فقهه الى غير فقيهه ورب حامل فقهه الى من هو افقه منه * ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره وقد صادفنا من المتأخرين من يتنبه في آية او خبر لقوا ثلما يتنبه لها اهل الاعصار السالفة من العلماء المحققين فعلمانه لا يجب ان يقف السامع على جميع فوائد اللفظ في الحال وان كان فقيها ذكيا مع انه عليه السلام قد اوتي جوامع الحكم وكان افصح العرب لسانا واحسنها بياناً فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظيم مع ان الراوي يظن انه لا تفاوت ولانه لو جاز تبديل لفظه عليه السلام بلفظ آخر لجاز تبديل لفظ الراوي ايضا بالطريق الاولى لان التغير في لفظ غير الشارع ايسر منه في لفظ الشارع ولجاز ذلك في الطبقة السالفة والرابعة وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت وان قل فاذا تواترت هذه التفاوتات كان التفاوت اخر تفاوتاً فاحشاً بحيث لا يبق بين الكلام الاول وبين الآخر مناسبة * ونقل عن ابي العباس احمد بن يحيى نعلبانه كان يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة الالفاظ التي لها نظائر في اللغة اذا تحققتما وجدت كل لفظه منها مختصة بشيء لا يشاركها صاحبته فافيه فن جوز العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم عن الزيع عن المراد والذهاب عنه * ومعنى تخصيص الشيخ اياه بالذكر في قوله واظنه اي اظن هذا القول اختيار نعلبانه هو المتفرد باستخراج هذا الدليل * والتبديل والتحريف في قوله فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التغير * وتمسك الجمهور في تجويزه في الجملة اي في تجويزه في بعض الصور على الخصوص لا في تجويزه على العموم * بما روى يعقوب بن سليمان الابن عن ابيه عن جده قال اتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا يا باتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك

قال نضر الله امرأ
سمع مني مقالة فوعاها
واداما كما سمعها ولانه
صلى الله عليه وسلم
مخصوص بجوامع
الكلم سابق في
الفصاحة والبيان فلا
يؤمن في النقل
التبديل والتحريف

قال صلى الله عليه وسلم * اذالم تحلوا احراما ولا نحر، واحلالا واصبتم العني فلا بأس * كذا
 رأيت بخط الامام الحافظ ابى رشيد الاصبهاني واورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب
 الكفاية في معرفة اصول علم الرواية * وباتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر
 والنواهي بالفاظهم * مثل ما روى صفوان بن غسال المرادي ان النبي عليه السلام كان يأمرنا اذا
 كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها الحديث * وما روى ابو مخذوم رضى الله عنه انه
 عليه السلام امره بالترجيع * وما روى عامر بن سعيد عن ابىه قال امر النبي عليه السلام بقتل الوزغ
 وسماء فويسقوا وما روى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن المحاقلة والمزابنة ورخص
 في العرايا * وما روى انس رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن بيع الثمار حتى تزهى * وما روى
 ابو هريرة رضى الله عنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين في بيعة صفقة واحدة وما روى حكيم بن
 حزام وغيره انه عليه السلام نهى عن بيع مائيس عند الانسان ورخص في السلم في شواهد لها كثيرة
 لا تحصى فحكوا ما عانى خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذ لم يقلوا قال النبي عليه السلام
 افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا * وكانوا ينقلون ايضا الحديث الواحد الذي جرى في مجلس واحد
 في واقعة معينة باللفظ مختلفة مثل ما روى في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد ودعا بعد
 الفراغ فقال اللهم ارحني ومجدا ولا ترجم بعدنا احدا انه عليه السلام قال له * قد تحجرت
 واسعا * وروى لقد ضيقت واسعا لقد منعت واسعا * ومنه ما روى في الحديث الذي رواه
 مسلم رحمه الله امرأ مكان نضر الله وروى قرب حامل فقه لا فقه له مكان غير فقيه وام ينكر
 عليهم احد في جميع ما قلنا فكان ذلك اجاما منهم على الجواز * وما روى عن ابن مسعود
 وانس وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم اوتخوا منه او قريبا منه وام ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجاما
 على الجواز ايضا * وبانا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها
 في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عاينها في ذلك المجلس بل كما سمعوا تركوها وما ذكروها
 الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعدد روايتها على تلك الالفاظ * وبان
 الاجماع منعقد على جواز شرح النسخ للجمع بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالعجمية
 فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذا لتفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما
 بينها وبين العجمية * فان قيل لا نزاع في جواز تفسيره بالعجمية او بالعربية انما النزاع في انه
 لو لم يتقل بلفظه لا يكون حجة وام قلتم بانه بعد التعبير بلفظ اخر عربي او عجمي يبقى حجة *
 قلنا لان سفر آء رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يبلغون اوامره ونواهيهم الى البلاد بلفظهم
 ويعملونهم النسخ بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق * ولما قل ان يقول جواز التفسير
 بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذا العجمي لا يفهم اللفظ العربي
 الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى الاترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز وام يجوز

وقال جامعة العلماء لا بأس
 بذلك في الجملة رخصة
 لاتفاق الصحابة على
 قولهم امرنا رسول
 الله عليه السلام بكذا
 ونها ناعن كذا
 وهو معروف عن ابن
 مسعود وغيره قال
 رسول الله عليه السلام
 كذا اوتخوا منه قريبا
 منه وفي تفصيل
 الرخصة جواب عما
 قال وهذا لان النظم
 من السنة غير معجز
 وانما النظم لعناء
 بخلاف القرآن

والسنة في هذا الباب انواع ما يكون محكما لا يشبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه من عام يحتمل الخصوص او حقيقة ﴿ ٥٧ ﴾ يحتمل المجاز وشكل او مشترك لا يعمل به الا بتأويل

وبجمل او متشابه وقد يكون من جوامع الكلم التي اختص بها رسول الله عليه السلام قال عليه السلام فيما يحكى من اختصاصه واوليت جوامع الكلم فهي خمسة اقسام اما الاول فلا بأس لمن له بصيرة بوجوه اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدي معناه لانه اذا كان محكما مفسرا امن فيه العلق على اهل العلم بوجوه اللغة فثبت لقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في كتاب الله ضرب من الرخصة مع ان الظن محجوز قال النبي صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف وانما ثبت ذلك ببركة دعوة النبي عليه السلام غير ان ذلك رخصة اسقاط وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الاصل على نحو ما مر تقسيمه في باب العزيمة والرخصة واما القسم الثاني فلا رخصة فيه الا لمن حوى الى علم اللغة

نقله بالمعنى بالاتفاق ثبت ان اعتبار القل بالتفسير لا يصح * وبانا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالشهادة لما كان المقصود فيها المعنى دون اللفظ صح ادواؤها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسائر ما تعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالآية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به كما لا يجوز بالمعنى * وهو معنى قول الشيخ وهذا لان الظن من السنة غير مجزى الى آخره اى اذا لم يكن مجزى لا يكون مقصودا قوله (والسنة في هذا الباب) اى في القل بالمعنى * ما يكون محكما لا يشبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له انما فسر به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذي لا يحتمل النسخ في ذاته انما اراد به المحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن * كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم قال الغزالي رحمه الله انما جاز القل بالمعنى عند جاهر الفقهاء اذا كان ظاهرا مفسرا بان قال قعد رسول الله على رأس الركعتين مكان ما روى عند جلس او اقام لفظ العلم مقام المعرفة والاستطاعة فكان القدرة والحظر مقام التحريم ونحوها * جوامع الكلم هي الالفاظ اليسيرة التي تجمع المعاني الكثيرة والاحكام المختلفة واختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يروى انه قال * فضلت بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لي انما اثم وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بي اليبون * وانما ثبت ذلك اى الترخص ببركة دعوة النبي عليه السلام اى دعائه وهو ما روى عن النبي عليه السلام انه قال لابي رضى الله عنه يا ابي ارسل الى ان اقرأ القرآن على حرف فرددت ان هون على امتي فرد الى الثانية اقرأ على حرف فرددت ان هون على امتي فرد الى الثالثة اقرأ على سبعة احرف * وتمايم الحديث في المصاييح * غير ان ذلك اى الترخص الذي ثبت في كتاب الله تعالى رخصة اسقاط اى رخصة لازمة وهي التي لم تبق العزيمة فيها مسروعة مثل رخصة العصر للمسافر ورخصة المسح للابس الخف فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل او لا منسوعا ولم يبق له او اوية بل ساوى الاحرف الباقية في اقرائية واحراز الواب وسائر الاحكام لان يكون احد الاحرف اصلا والباقي رخصة * وهذه اى الرخصة الثابتة في نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو القل باللفظ المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق كالووية الصوم في حق المسافر من الافطار واووية الصبر على القتل في حق المكرم على الكفر من اجراء كلمة الكفر * واما القسم الثاني وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من معناه فلا رخصة فيه اى لا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اللغة والنقح * من خصوص او مجاز بيان لما احتمله اللفظ يعنى اذا لم يكن فقيها ربما ينقله الى عبارة لا تكون في احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكرات ما يقطع احتمال

فقه الشريعة (كشف) والعلم بطريق الاجتهاد (٨) لانه اذا لم يكن (ثالث) كذلك لا يؤمن عليه ان ينقله الى ما لا يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول من خصوص او مجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله يريد عموما فيفضل بمعانيه فقها وشريعتا

الخصوص ان كانت صامة والمجاز ان كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم * مثاله قوله عليه السلام * من بدل دينه فاقله * فوجبه العموم لان كلمة من تناول الذكرو والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهو الخصوص اذ الانثى الصغير ليسا بمرادين منه لما عرف فلولا لم يكن للناقل معرفة بالفقير بما ينقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص بان قال مثلاً كل من ارتد فاقله ذكرنا كان اوانثى وحيث يفسد المعنى * وقوله عليه السلام * لا وضؤ لمن ايسم * فان موجهه وحقيقته نفى الجواز ومحتمله نفى الفضيلة والمحتمل هو المراد لدلائل دلت عليه فلولا لم يكن للناقل بالمعنى فقيهاً بما ينقله بلفظ لا يبق فيه هذا الاحتمال بان قال مثلاً لا يجوز وضؤ من ايسم فيتغير الحكم ويفسد المعنى * ولعله اى الناقل يريد عموماً بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى * واما القسم الثالث وهو المشرك والمشارك فلا يخل نقله بالمعنى لما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام * الطلاق بالرجال * فان معناه ايجاد الطلاق واستتبار الطلاق فكان بمنزلة المشترك ومنه قوله عليه السلام * المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا * فان التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله قوله (واما القسم الخامس) وهو جوامع الكلم * فلا يؤمن فيه اى في نقله بالمعنى الغلط لاحاطة الجوامع بكذا فلا يخل نقله بالمعنى وكل مكلف بما وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة لا لفظها ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم بنسخي ان لا يجب نقله فقال ان لم يقدر على درك المعنى فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما كان في وسعه * وذلك مثل قوله عليه السلام * الخراج بالضمان * اى غلة العبد المشتري الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في لسان العرب * وفي الفائق كل ما خرج من شئ فهو خراجه فخراج الشجر ثمرة وخراج الحيوان دمه ونسله * وقوله عليه السلام * الغرم بازاء العثم * العجماء جبار لا ضرر ولا اضرار في الاسلام * البيئة على المدعى واليمين على من انكر * ومن مشايخنا من ايفصل بين الجوامع وغيرها يعنى ان كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشرط الذى ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعاً لم العلم وفقه السريعة لانه اذا كان كذلك يؤمن في نقله عن زيادة او نقصان يخل بمعنى الكلام كما يبين في الظاهر * لكن هذا اى عدم الجواز الذى دل عليه غوى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب * قال شمس الأئمة رحمه الله والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصاً بهذا الظلم على ما روى انه قال * اوتيت جوامع الكلم * اى خصصت بها فلا يقدر احد بعدد على ما كان هو مخصوصاً به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسع نقل ذلك اللفظ ليكون مؤيداً الى غيره ما سمع منه يقيين واداعله الى عبارته لم تأمن القصور في المعنى المطلوب به وتيقن بالقصور في الظلم الذى هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها

واما القسم الثالث فلا يخل فيه النقل لانه لا يفهم معناه الا بتأويل وتأويله على غيره ليس بحجة واما الرابع فلا يتصور فيه النقل لما مران المجمل مثلاً يفهم مراده الا بالتفسير والمثابه ما انسد هائنا باب دركه وابتلينا بالكف عنه واما الخامس فانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بمعان قد يقصر عنها عقول ذوى الالباب وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قول النبي عليه السلام الخراج بالضمان وذلك اكثر من ان يحصى ويعد ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا احوط الوجهين عندنا والله اعلم بالصواب

(باب تقسيم الخبر من طريق المعنى) وهو خمسة ﴿ ٥٩ ﴾ اقسام ما هو صدق لاشبهه فيه وهو خبر الرسول

عليه السلام وذلك هو التواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم محتمل ترجيح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الاحاد وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما اوجب وقفه فلم يقم به الحجة وذلك مثل ما سبق من انواع ما يسقط به خبر الواحد والقسم الخامس الخبر المطعون الذي رده السلف وانكروه وهذا القسم نوعان نوع لحقه الطعن والتكثير من راوى الحديث ونوع اخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوى وهذا

كما سمعها * وبما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا ان الـبى عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف لانالم تجوز النقل في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف والتبديل انما تجوزناه فيما لا يحتمل الاوجهها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام او فيماله معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعاً بين العربية والفقه واذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو معنى قول الشيخ وفي تفصيل الرخصة جواب عما قال * واما الحديث فلا تمسك لهم فيه لان الاداء كما سمع ليس بمقتصر على نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر ولئى سلم ان الاداءية حسب ما سمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضمائر الى المقابلة فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ اللفظ ويدل ذلك على انه مرغوب فيه لا على انه واجب ونحن نقول بالاولوية والله اعلم

﴿ باب تقسيم الخبر من حيث المعنى ﴾

* قسم الخبر في اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول وما يتعلق به فنسرع في بيان القسم الثانى * وانما كان هذا التقسيم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ التواتر والمشهور وسائر الاقسام في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان القوة امر معنوى لا ضرورى قوله (وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما اوجب وقفه) اى عارض كونه حجة موجبة للعمل ما اوجب كونه غير حجة ويمنع عن ايجاب العمل ويجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه

﴿ باب ما لحقه التكثير من قبل رواية ﴾

* التكثير اسم للانكار اى يلحقه انكار من قبل المروى عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام او عن غيره ومن قبل عينه باعتبار نقل السامع عنه + وفي الصحاح التكثير والانكار تغيير المسكر فكان المروى عنه بالطعن والتكذيب بغير المسكر الذى ارتكبه الراوى على زعمه قوله (اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه) ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين * اما ان انكره المروى عنه انكار جاحده كذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت على او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ونحو ذلك + ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد من الاصل واقرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدائهما لاتبين بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك كينيتين متكاملتين متعارضتين لم تقسلا ولم تسقط عدائهما وقائده

﴿ باب ما يلحقه التكثير من قبل الراوى ﴾

وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره صريحا وانانى ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه اولا يعرف تاريخه

والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تأويل او تخصيص والرابع ان تمتنع عن العمل به اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف فقد لا يسقط العمل به وقال بعضهم ليسقط العمل به وهذا اشبه وقد قيل ان قول ابي يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اختلافا ٦٠ فهما في شاهدين شهداء على القاضي بقضية

وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف رحمه الله لا تقبل وقال محمد تقبل اما من قبله فقد احتج بما روى في حديث ذى الديدن ان النبي عليه السلام لم يقبل خبره حيث قال اقصر الصلوة ام نسيتها فقال كل ذلك لم يكن فقد قال بعض ذلك قد كان وقال لابي بكر وعمر احق ما يقول ذو الديدن فقالا نعم فقبل شهادتهما على نفسه بما لم يذكر ولان النسيان محتمل من المروى عنه بخلاف الشهادة لانها لا تصح الا بتحميل الاصول فلذلك بطلت بانكارهم والجهة للقول الثاني ما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمسكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه

تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول * وذكر في القواطع اذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب ظنه وان قال ما رويته اصلا فيعارضه قول الراوى انه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروى عنه رواء ثم نسيه فلا يسقط رواية الراوى بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كافي الوجه الاول وهو مختار القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجاعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كالتواضع * وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي ان لا يبطل الخبر بانكار راوى الاصل وعلى قول زفر يطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرتنى ان هدتا قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعندنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له الزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا يبقى محمول به الا في حقها حتى حل له نكاح الاخت والاربع ولم يحل لها الزوج بزواج آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربع له باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امرئيه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها واسناده اليها ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يصف الخبر اليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله * واحتج من قبله بما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد فأتى عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فهاياه ان تكلماه وفي القوم رجل في يده طول يقال له ذو الديدن قال يا رسول الله اقصر الصلوة ام نسيت فقال * كل ذلك ام يكن * فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال * احق ما يقوله ذو الديدن * فقالا نعم فقام واتم صلواته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذى الديدن ثم لم يرتد حديثه حتى عمل بقول الناس او يقول ابي بكر وعمر رضى الله عنهما بناء على خبره فلو لم يبق حجة بعد الرد لما عمل به عليه السلام هكذا كرفي نسخة من اصول الفقه واظن الشيخ * قال الواقدي اسم ذى الديدن عمرو بن عبدود * وقيل اسمه عبد عمرو بن بصلة * وقيل اسمه ذوالشمالين استشهد يوم بدر * وقال القتيبي الذي استشهد يوم بدر غير ذى الديدن واسم ذوالديدن غير بن عبد عمرو * وقال القتيبي سمى بذلك لانه كان يعمل بيديه جيعة * وقيل لقبه الخزباق * وبان حال كل واحد منهما محتمل فان حال المدعى يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ النسيان قد يروى شيئا غيره ثم ينسى بعد مدة فلا يذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة وكان مهديا في حق نفسه ولا يبطل ما ترجم من جهة اصدق في خبر الراوى بعد ان نسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه فحل للراوى الرواية وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فبذنية على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث

السلام فقال انما كان يكفياك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدالته وفضله ولا ناقدينا ان خبر (ولم) الواحد برر بتدبير العارة فكذب الراوى وعليه مداره اولى وحديث ذى الديدن ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره ممن يدكره وعنده وهو الظاهر من حاله فاما كان تقر على

ولم تحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل السامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق في حق نفسه بقي السماع فحل له الرواية كذا في شرح التقويم * واحتج من رده بما روى عن عمار بن ياسر انه قال لهم رضى الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب اما تذكر اذ كنا في ابل يعني ابل الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجنبت فتمسكت في التراب اى تمرغت فصليت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيدك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكر هو وما رواه وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك * وبان تكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوى اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحاً وذلك تكذيب دلالة والصريح راجع على الدلالة * وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وباكار الراوى ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا تثبت الاتصال فلا يكون حجة كافي الشهادة على الشهادة * وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان غفلا ورواية المغفل لا تقبل * وبان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوى ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقيق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروى عنه * واما حديث ذى الدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام تذكر انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا باخبار احد الا يرى انه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليدا منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليده للانباء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء * او تذكر غفلة عن حاله لشغل قلب اعترض فيعرف عن غيره * وعلى هذا يجوز ان يقال في الخبر ان راوى الاصل ينظر في نفسه فان كان رايه يميل الى غلبة نسيان او كانت عادته ذلك في محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رايه يميل الى جهله اصلا بذلك الخبر رده وقلا ينسى الانسان شيئا ضبطه نسيانا لا يتذكر بالتذكير والامور تنبى على الظواهر لا على النواذر كذا في التقويم قوله (والحاكى يحتمل النسيان) جواب عن قولهم النسيان محتمل من المروى عنه يعنى كإتيانهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلظه فان الانسان قد يسمع حديثا فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك يثبت المعارضة لتساويهما في الاحتمال فلم يثبت احدهما * يدل عليه ان الانسان كما يعلم بسماعه عن امر يقين يعلم بترك الرواية عن سبب يقين فلا فرق بينهما بوجه كذا في التقويم ايضا * لكن هذا اما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جمود والخصوم قد سلوا فيه انه مردودا فما اذا كان انكاره انكار متوقف وهو الذى وقع النزاع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب له لانه يقول لا ادري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال

الخطاء والحاكى يحتمل
النسيان بان سمع غيره
فنسيه وهما في
الاحتمال على

والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تأويل او تخصص و الرابع ان تمتنع عن العمل به اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف فيه السلف فقل بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم ليسقط العمل به وهذا أشبه وقد قيل ان قول ابي يوسف ان يسقط الاحتجاج به وقال محمد رحمه الله لا يسقط وهو فرع اختلاف ٦٠ ففهما في شاهدين شهداء على القاضي بقضية

وهو لا يذكرها فقال
ابو يوسف رحمه الله
لا تقبل وقال محمد
تقبل اما من قبله فقد
احتج بما روى في
حديث ذي اليمين
ان النبي عليه السلام
لم يقبل خبره حيث
قال اقصر الصلوة
ام نسيتهما فقال كل
ذلك لم يكن فقد قال
بعض ذلك قد كان
وقال لابي بكر وعمر
احق ما يقول ذو
اليمين فقالا نعم تقبل
شهادتهما على نفسه
بما لم يذكر ولا
النسيان محتمل
من المروى عنه بخلاف
الشهادة لانها لا تصح
الا بتحميل الاصول
فلذلك بطلت بانكارهم
والجدة لقول الثاني
ماروى عن عمار بن
ياسر انه قال لعمر
امامك كرحيت كما
في ابل فاجنب
فتمسكت في التراب
فذكرت ذلك
لرسول الله عليه

تظاهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول * و ذكر في
القواطع اذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول
يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب ظنه وان قال ما رويته اصلا فيعارضه قول الراوى انه
سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروى عنه رواه ثم نسيه فلا يسقط رواية
الراوى بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن
الكرخي وجاعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كافي الوجه
الاول وهو مختار القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجاعة
من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم ينكر * وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي ان
لا يبطل الخبر بانكار راوى الاصل وعلى قول زفر يطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرتنى
ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعدنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له
النكاح باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا يبقى معمولا به الا في حقها حتى يحل له نكاح
الاخت والاربع ولم يحل لها الزوج بزواج آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربع له
باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امرئيه وبين ربه لا
لاتصال الخبر بها واسنادها اليها ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يصف الخبر اليها كان الحكم كذلك
في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله واحتج من قبله بما روى ابو هريرة
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة
معروضة في المسجد فأتكا عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فهاياه ان تكلماه وفي القوم
رجل في يده طول يقال له ذو اليمين قال يا رسول الله اقصر الصلوة ام نسيته فقال * كل ذلك ام
يكن * فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال * احق ما يقوله ذو اليمين * فقالا نعم فقام واتم
صلواته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذي اليمين ثم امر به حتى
حتى عمل بقول الناس او بقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما بناء على خبره فلو لم يبق حجة بعد الرد
لما عمل به عليه السلام هكذا ذكر في نسخة من اصول الفقه واظهر الشيخ * قال الواقدي اسم ذي
اليمين عمرو بن عبدود وقيل اسمه عبد عمرو بن بصله * وقيل اسمه ذوالتمالين استشهد يوم بدر
* وقال القتيبي ذوالسمايين الذي استشهد يوم بدر غير ذي اليمين واسم ذواليمين غير بن عبد عمر
* وقال القتيبي سمى بذلك لانه كان يعمل بيديه جيعا * وقيل لقبه الخزيق * وبان حال كل
واحد منهما محتمل فان حال المدعى يحتمل السهو والغلط وحال المسكر يحتمل النسيان والغفلة
اذ النسيان قد يروى شيئا غيره ثم ينسى بعد مدة فلا يتركه اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة وكان
مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ما ترجع من جهة الصدق في خبر الراوى بعد ان يثبت نسيان الآخر
كما لا يبطل بؤته وجنونه فحل للراوى الرواية وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا
انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقى العلم فلا
يحل له الشهادة فاما الرواية فبنية على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث

السلام فقال انما كان بكفك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل خبره مع عدائه وفضله ولانا قدينا ان خبر (ولم)
الواحد يرد به تدبير العادة فكذب الراوى وعليه مداره اولى وحديث ذي اليمين ليس بحجة لان النبي عليه
السلام ذكره فعمل بذكره وعدمه وهو الظاهر من حاله فما كان تقر على

ولم تحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل السامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق في حق نفسه بقي السماع فحل له الرواية كذا في شرح التقويم * واحتج من رده بما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب اما تذكر ابل يعني ابل الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجنبت فتمكنت في التراب اي تمرغت فصليت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيدك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضي الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكر هو وما رواه وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك * وبان تكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوي اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحاً وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة * وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وباكار الراوي يقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا ثبت الرواية وبدون الرواية لا ثبت الاتصال فلا يكون حجة كافي الشهادة على الشهادة * وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل * وبان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقيق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه * واما حديث ذي الدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام تذكر انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا باخبار احد الا يرى انه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليدا منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليده للانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء * او تذكر خلفته عن حاله لشغل قلبه اعترض فيعرف عن غيره * وعلى هذا يجوز ان يقال في الخبر ان راوي الاصل ينظر في نفسه فان كان رأيه يميل الى غلبة نسيان او كانت عاداته ذلك في محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رأيه يميل الى جهله اصلا بذلك الخبر رده وقلا ينسى الانسان شيئا ضبطه نسياناً لا يتذكر بالتذكير والامور تبني على الظواهر لا على النواذر كذا في التقويم قوله (والحاكي يحتمل النسيان) جواب عن قولهم النسيان محتمل من المروي عنه يعني كما ينوهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثاً فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك ثبت المعارضة لتساويهما في الاحتمال فلم يثبت احدهما * يدل عليه ان الانسان كما يعلم بسماعه عن امر يقين يعلم بترك الرواية عن سبب يقين فلا فرق بينهما بوجه كذا في التقويم ايضا * لكن هذا اما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جمود والخصوم قد سلموا فيه انه مردود فما اذا كان انكاره انكار متوقف وهو الذي وقع النزاع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب لانه يقول لا ادري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال

الخطأ والحاكي يحتمل
النسيان بان سمع غيره
فنسيه وهما في
الاحتمال على

في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حيثئذ
 لحصول غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارضة * وذكر في المحصول في هذه المسئلة ان راوى
 الفرع اما ان يكون جاز ما بالرواية او لا يكون فان كان جاز ما فالاصل اما ان يكون جاز ما بالانكار
 او لا يكون فان كان الاول فقد تعارضوا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاغلب على
 الظن اني رويته او الاغلب اني ماروته او الامر ان على السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان
 يكون الخبر مقبولا في كل هذه الاقسام لكون الفرع جاز ما وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن
 اني سمعته منك فان جزم الاصل بأبي ماروته لك تعين الرد وان قال اظن اني ماروته لك تعارضوا
 والاصل العدم * وان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه بقوله * والضابط انه اذا كان قول
 الاصل معادلا لقول الفرع تعارضوا واذا ترجح احدهما على الاخر فالمعتبر هو الراجح قوله
 (ومثال ذلك) اي مثال الحديث الذي انكره المروى عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن
 ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان
 عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم
 يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني * فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار
 سهيل وتمسك به بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهيل حدثني ربيعة عني وشاع وذاع ذلك
 بين اهل العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجاعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه
 ما يدل على وجوب العمل به * غاية انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان
 حدثني الفرع عني وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه قوله (ومثل حديث
 عايشة) روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريح عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة
 عن عايشة رضى الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * اما امرأة نكحت
 نفسها بغير اذن وليها فتكاحها باطل * الحديث فذكر ابن جريح انه سأل عنه ابن شهاب فلم
 يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن ابي علية عن ابن جريح * فلما رده المروى عنه
 وهو الزهري لم يقيم به الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف * ويجوز ان يكون قول محمد
 رحمه الله في هذا الاصل على خلاف قولهما كادل عليه * مسئلة الشاهدين شهدا على القاضي
 بقضية وهو الظاهر * ويجوز ان يكون على وفاق قولهما الا انه لم يجوز النكاح بغير ولى
 لاحاديث اخر ورد فيه مثل قوله عليه السلام * لا تسكن المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزانية هي
 التي تسكن نفسها * وقوله عليه السلام كل نكاح لم يحضره اربع فهو سفاح خالف وولى
 وشاهد اعدل * وقوله عليه السلام * لا نكاح الا بولي * ونحوها الا ان تلك الاحاديث عندهما
 غير ممول بها لمعارضتها باحاديث اخر مثل ما روى ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال * الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذا نكحتها
 * وما روى عن علي رضى الله عنه ان امرأة زوجت ابنتها برضاها فجاء اولياؤها فخاصموها
 الى على فاجاز النكاح * وقوله عليه السلام ليس للولى مع الثيب امر * وغيرهما من الاحاديث

السواء ومثال ذلك
 حديث ربيعة عن
 سهيل بن ابي صالح
 في الشاهدين واليمين
 ان سهيلا سئل عن
 رواية ربيعة عنه فلم
 يعرفه وكان يقول
 حدثني ربيعة عني
 ومثل حديث عايشة
 رضى الله عنها عن
 النبي عليه السلام اما
 امرأة نكحت نفسها
 بغير اذن وليها فتكاحها
 باطل روى سليمان بن
 موسى عن الزهري
 وسأل ابن جريح عن
 الزهري عن هذا
 الحديث فلم يعرفه فلم
 يقيم به الحجة عند ابي
 حنيفة وابي يوسف
 رحمه الله ومثال
 ذلك ان ابا يوسف انكر
 مسائل على محمد
 حكاه عنه في الجامع
 الصغير فلم يقبل شهادته
 على نفسه حين لم يذكر
 وصحح ذلك محمد

التي ذكرت في الاسرار وشرح الانار والمبسوط * ورأيت في نسخة نقلها عن خط الشيخ
الامام سيف الحق والدين الباخري رحمه الله ان مدار حديث * ايما امرأة تكلمت نفسها بغير
اذن وليها * علي سليمان بن موسى الدمشقي صاحب الماكير ضعفه محمد بن اسماعيل * ثم
السؤال اذا كان بمعنى الالتباس يتعدى الى مفعولي به بنفسه يقال سألته الرغيف واذا كان بمعنى
الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بعن قال الله تعالى * ويسألونك عن الجبال
* واسألهم عن القرية * فعرفت بهذا ان كلمة عن في قوله عن الزهري لم يقع موقعها وان الضمير
في قوله وسأله ابن جريح كالموقع في بعض النسخ لا وجه له بل الصواب وسأل ابن جريح
الزهري عن هذا الحديث قوله (ومثال ذلك) اي مثال انكار المروى عنه في غير الاحاديث
ماروى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد رحمه الله ان يروى عنه كتابا فصنف محمد كتاب
الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابويوسف رحمه الله فلما عرض علي ابي
يوسف استحسنته وقال حفظ ابو عبد الله الامثال خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك
محمد قال بل حفظتها ونسي هو فلم يقبل ابويوسف شهادة محمد علي نفسه لمسلم يذكره
ولم يعتمد علي اخباره عنه * وصحح ذلك محمد اي اصر علي ما روى وامر بجمع عنه بانكاره
فهذا يدل علي ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروى عنه وهو الظاهر من
مذهبه * واختلف في هذد تلك المسائل فقل هي ثلث وقيل اربع وقيل ست والاختلاف
محمول علي الاختلاف العرض وجيعها مذكور في اول شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله
قوله (واما اذا عمل بخلافه) عمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه او فتواه بخلافه
لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه * او بعد البلوغ قبل الرواية *
او بعد الرواية ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بين اي لا يحتمل ان يكون مراد من
الخبر بوجه اول لا يكون * فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث
بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهب وان ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل
عليه احسانا للظن به الاتري ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا
يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين باباحتها فلما بلغهم انها حرام حتى نزل
قوله تعالى * ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح * الآية وان كان العمل والفتوى
منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف يمين * فان ذلك اي الخلاف
* جرح فيه اي في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالفه لاوقوف علي انه منسوخ او ليس
بنايت وهو الظاهر من حاله * فقد بطل الاحتجاج به اي بالحديث لان المنسوخ او ما هو ليس
بنايت ساقط العمل والاعتبار * وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالة والنهوان بالحديث
اول لقلة ونسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا وكان قاسقا او ظهرا انه كان
مغفلا وكلاهما مانع من قبول الرواية * فان قيل انه انما صار قاسقا بالخلاف مقتصر عليه
فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كالمات او جن بعد الرواية * قلنا قد بلغ الحديث اليها

واما اذا عمل بخلافه
فان كان قبل روايته
وقبل ان يبلغه لم يكن
جرحا لان الظاهر انه
تركه بالحديث احسانا
للظن به واما اذا عمل
بخلافه بعده بما هو
خلاف يمين فان ذلك
جرح فيه لان ذلك
ان كان حقا فقد بطل
الاحتجاج به وان كان
خلافه باطلا فقد سقط
به روايته الا ان يعمل
بعض ما يحتمله الحديث
علي ما بين ان شاء الله
تعالى واذا لم يعرف
تاريخه لم يسقط
الاحتجاج به لانه حجة
في الاصل فلا يسقط
بالشبهة وذلك من
حديث عائشة

بعد ما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواه في الحل وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محذور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة وقد روى عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما انه ان كذب في خبر واحد وجب اسقاط جميع ما تقدم من حديثه * وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحياة والعقل كانا ثابتين قطعا فلا يظهر بالموت والجنون عدمهما * وان لم يعرف تاريخه اى لا يعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية اوبعد واحد منها لا يسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة في الاصل يقين وقد وقع الشك في سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان بعد الرواية او البلوغ لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل * ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه قوله (وذلك مثل حديث عائشة) اى الحديث الذى عمل الراوى بخلافه بعد الرواية مثل حديث عائشة الذى ذكره في الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن زبير وعبد الرحمن كان غائبا بالشام فلما قدم غضب وقال امنلى يصنع به هذا ويفتات عليه فقالت عائشة رضى الله عنها او ترعت عن المنذر ثم قالت للمنذر لتملكن عبد الرحمن امره فقال المنذر ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امره قضيتيه فقرت حفصة عنده فلما رأت عائشة رضى الله عنها ان تزويجها بنت اخيها بغير امره جائز ورأت ذلك العقد مستقيما حتى اجازت فيه التملك الذى لا يكون الا عن صحة السكاح وثبوته استحالة ان يكون ترى ذلك مع صحة ما روت فثبت فساد ما روى عن الزهرى في ذلك كذا في شرح الانار * وذكر في غيره فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينقذ بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت * او يقال لما انكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك السكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك السكاح بالطريق الاولى قوله (ومنه حديث ابن عمر في رفع اليدين) روى جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه حذاء منكبيه في الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع رأسه فسأله جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضى الله عنهم يفعل ذلك وقال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم روى عنه من فعله بعد ان النبي صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك على ما قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى فعمله بخلاف ما روى لا يكون الا بعد نبوت نسخته فلا يقوم به الحجة * فان قيل ما ذكر مجاهد معارض بما ذكر طاوس انه رأى ابن عمر يفعل ما يوافق ما روى عنه عن النبي عليه السلام * قلنا يجوز انه فعل ذلك كما رواه طاوس قبل العلم بنسخته ثم تركه بعدما علم به وفعل ما ذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغي ان يحمل ما روى عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والاسقاط اكبر

رضى الله عنها ان
النبي عليه السلام قال
ايما امرأة نكحت بغير
اذن وليها فهو باطل ثم
انها زوجت بنت عبد
الرحمن وهو غائب
وكان ذلك بعد الرواية
فلم يبق حجة ومثل
حديث ابن عمر في
رفع اليدين في الركوع
سقط برواية مجاهد
انه قال صحبت ابن عمر
سنتين فلم اراه يرفع
يديه الا في تكبيرة
الافتتاح

الروايات * اليه اشير في شرح الانار قوله (واما عمل الراوى ببعض محتملاته) اى محتملات الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه فذلك رد منه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح في الحديث بهذا اى بعمل الراوى ببعض محتملاته وتعيينه ذلك لان الحجة هى الحديث وتأويله لا يغير ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة وتأويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة فى حق غيره فوجب عليه التأمل والظر فيه فان اوضح له وجه وجب عليه اتباعه * وذلك اى الحديث الذى عمل الراوى ببعض محتملاته مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما * المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا * ايس فى الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالا قوال فان البايع اذا قال بعث والمشتري اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التأويل منقول عن محمد رحمه الله * ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين * احدهما ان الرجل اذا قال بعث عبدى بكذا فلا يخطب ان يقبل ما لم يفارق صاحبه فاذا افترقا لم يكن له ان يقبل وهو منقول عن ابى يوسف رحمه الله * والثانى ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انعقاد البيع قبل ان يفترقا بدنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس فحمل هذا الحديث رواية وهو ابن عمر رضى الله عنهما على الوجه الاخير ولهذا كان اذا بايع رجلا واراد ان لا يقبله قام يسمى ثم يرجع وهذا الحديث فى احتمال هذه المعانى المختلفة المذكورة بمنزلة المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال وتأويله وكان للمجتهد ان يحمله على وجه آخر بما اوضح له من الدليل * ومن ذلك اى من هذا القبيل حديث ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * من بدل دينه فاقتلوه اى دين الحق فكلمة من مامة تناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى ابو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما * لا تقتل المرتدة * فلم يعمل الشافعى رحمه الله بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره * وكان الشيخ اراد بايراد هذا الحديث ان الشافعى رحمه الله يوافقنا فى هذا الاصل الا انه خالفنا فى حديث خيار المجلس وانبت خيار المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه للتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضى الله عنهم بالرجال لنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة وغيرها لا لتخصيص ابن عباس رضى الله عنهما هذا الحديث بالرجال * والامتناع عن العمل به اى بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام * والمراد بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجب الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة فى وقت الصلوة ولا بشئ آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لاعلا بخلافه ولو اشتغل بالاكل والشرب فى وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان كليهما فى التحقيق واحد لان

واما عمل الراوى ببعض محتملاته فرد لسائر الوجوه لكنه لم يثبت الجرح بهذا لان احتمال الكلام لغة لا يبطل تأويله وذلك مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وجهه على افتراق الابدان والحديث محتمل افتراق الاقوال وهو معنى المشترك لانهما معنيان مختلفان والاشتراك لغة لا يسقط تأويله ومن ذلك حديث ابن عباس رضى الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس رضى الله عنه لا تقتل المرتدة فقال الشافعى رحمه الله لا يترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه لان الامتناع حرام مثل العمل بخلافه والله اعلم بالصواب

باب الطعن بلحق الحديث من قبل غير راويه * وهذا على قسمين قسم من ذلك ما يلحقه من الطعن من قبل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقسم منه ما يلحقه من قبل ائمة الحديث * ٦٦ * وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين

ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه او لا يحتمله والقسم الثاني على وجهين ايضا اما ان يقع الطعن مبهما بلا تفسير او يكون مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح الجرح به او لا يصلح فان صلح فعلى وجهين اما ان يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والنصيحة او بالعصبية والعداوة اما القسم الاول فنال ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فقد حلف عمران لا يفي احدا ابدا وقال على رضى الله عنه كفى بالفي قنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود من خط الائمة ومبناء على

الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف ايضا * ولهذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ترك ابن عمر رضى الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين في القبيلين * ورأيت في المعتمد لابى الحسين البصرى انه حكى عن بعض اصحاب ابى حنيفة وغيرهم ان الراوى للحديث العام اذا خصه وتأوله وجب المصير الى تأويله وتخصيصه لانه لمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بمقاصده * وقال ابو الحسن الكرخى المصير الى ظاهر الخبر اولى * ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوى اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر * وان كان تأويله احد محتملى الظاهر حلت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعى رحمه الله لانه حل مارواه ابن عمر رضى الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضى الله عنهما * وقيل ان لم يكن المذهب الراوى وتأويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب المصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنص او قياس وجب النظر في ذلك الوجه فان اقتضى ما ذهب اليه الراوى وجب المصير اليه والا فلا * وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنص جلى لا مبالغ فيه الاجتهاد في خلافه وتأويله فانه يلزم المصير الى تأويل كما وصرح الراوى عن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وبينه الراوى فان بيانه اولى والله اعلم

باب الطعن بلحق الحديث من قبل غير راويه *

قوله (اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه) اى يكون الحديث الذى طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء عن الطاعن ام لا * والقسم الثانى وهو ما يلحقه الكثير من ائمة الحديث * اما القسم الاول وهو ما يلحقه طعن من الصحابة رضى الله عنهم فنل ما روى عبادة بن الصامت رضى الله عنه عن ابى صلى الله عليه وسلم * البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام * اى حدنا غير المحصن بغير المحصن * وبهذا الحديث تمسك الشافعى رحمه الله فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزانى مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضى الله عنه نفي رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف وقال والله لا نفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لم يحلف لان الحد لا يترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ميتة الخنثى من المدينة ومعلوم ان الخنثى لا يوجب النفي حدا بالاجماع * وكما نفي عمر رضى الله عنه نضربن الجاج منها حين سمع قائلة تقول * هل من سبيل الى خمر فاشربها * او من سبيل الى نضربن جاج * والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فان قال ما ذنبى يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لى حيث لم اطهر دار الهجرة منك * وقال على رضى الله عنه كفى بالفي قنة ولو كان النفي حدا لماسماة قنة * وهذا اى خروج الحديث من كونه حجة بخلافه بعض الائمة من

الشهرة وعمر وعلى رضى الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح لما خفى وهذا لا تأتلقينا الدين منهم (الصحابة) فيبعد ان يخفى عليهم فيحمل ذلك على الاتساع

الحكاية باعتبار انقطاع توهم انه لم يبلغه لانا تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال فاحسن الوجوه فيه ان من خالف علم انساخه او علم ان ذلك الحكم لم يجب حتما قوله (وكذلك لما امتنع عمر) اذا قمع الامام بلدة عنوة وقهرا كان الامام ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغائبين وله ان يدعهم احرارا يضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالخراج ولا يقسمها * وقال الشافعي رحمه الله له ذلك في الرقاب دون الاراضي لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها * ولعلنا نرى الله ان عمر رضي الله عنه لما قمع السواد قهرا وعنوة من عليهم رقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر وغيرها بين الصحابة حين افتتحها فنما ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها في انما اثم اذا و كان حتما لما امتنع عنه * وانما فعل ذلك بعد مشاور الصحابة فانه روى انه استشارهم مرارا ثم جمعهم فقال اما اني لو تناوت انه من كتاب الله تعالى استغيت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل « ما افاء الله على رسوله من اهل القرى » الى قوله عز ذكره * والذين جاؤا من بعدهم * ثم قال اري لمن بعدكم في هذا النقي نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فمن بها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضيهم ليكون ذلك لهم ولمن يأتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا بلال واصحابه لقله صرهم بغيره الاية فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المعنى فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمداوا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المبر فقال اللهم اكفني بلالا واصحابه فاحال الحول ومنهم عين تطرف اى ماتوا جميعا * التطبيق ان يضم المصلى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذه في الركوع * ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل باخذ الركب اى بحديث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ على ما روى عنه عليه السلام انه قال * سنت لكم الركب فتخذوا بالركب * وقال عمر رضي الله عنه يامعتمر الناس امرنا بالركب فتخذوا بالركب * وفي بعض الروايات الوضع على ما روى عن وائل بن حجر انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه * وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى ابو جريد الساعدي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كأنه قابض عليهما * لكنه رآه اى رأى الوضع او الاخذ رخصة اى رخصة ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم ك رخصة الافطار في السفر لاتعيننا عليهم بالاخذ بالركب ، الا ان ذلك اى الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا ك رخصة قصر الصلوة في السفر فلم تبق العزيمة وهو

وكذلك لما امتنع عمر من القسمة في سواد العراق علم ان القسمة من رسول الله عليه السلام لم يكن حتما وقال محمد بن سيرين في متعة النساء هم شهدوا بها وهم نهوا عنها وما عن رأيهم رغبة ولا في نصحتهم تهمة فان قيل ابن مسعود لم يعمل باخذ الركب بل عمل بالتطبيق ولم يوجب جرحا قلنا لانه لم ينكر الوضع لكنه رأى رخصة ورأى التطبيق عزيمة والعزيمة اولى الا ان ذلك رخصة اسقاط عندنا

التطبيق مشروعا اصلا * وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم * والدليل عليه ان سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه رأى ابنه يطبق فتراه فقال رأيت عبد الله يفعل ما فعله فقال رضى الله عن ابن ام عبد كننا امرنا بهذا ثم نهينا عنه * ولان الانسان انما يخير بين العزيمة والرخصة اذا كان في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك فحينئذ يفيد التخيير فاما اذا لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة تخفيف انقلب تلك الرخصة عزيمة وعهنا ليس في العزيمة تخفيف وفي الرخصة نوع تخفيف فانقلبت عزيمة قوله (ومثال القسم الاخر) اى نظير القسم الاخر وهو ما يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الراوى * ماروى عن ابى موسى الاشعري رضى الله عنه انه لم يعمل بحديث القهقهة وهو ماروى زيد بن خالد الجهنى رضى الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذا قبل اعلى فوق في يثرا وزيه فضحك بعض القوم فلما فرغ عليه السلام قال * من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة * ثم لم يوجب ما ذكر عن ابى موسى ان ثبت جرحا في الحديث لان مارواه زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى فلذلك لم يعمل به * على اننا لانسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابى ابي الية رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابى موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكره غير ثابت * ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وقد امكن ههنا بان يقال انما عمل او افترى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه قالوا يجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به قوله (واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا اى * بهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس بمعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين * وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وجاعة الى ان الجرح المطلق مقبول لان الجرح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذا غلب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق في مقاله واختلاف الناس في اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح ان يكون عارفا بما وقع الخلاف في ذلك فلا يطلق الجرح الا في صورة علم الواقع عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة * الا ترى ان التعديل المطلق مقبول بان قال المعدل هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة فكذا الجرح المطلق * ولعمامة العلماء ان العدالة نابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون الاولى وهى القرون الثلاثة التى شهد النبي صلى الله عليه وسلم بعداتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجرح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب الراوى صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا باحتة او لعب بالشرط نج كذلك فخرجه بناء عليه * وكذا العادة الظاهرة ان الانسان اذا لحقه من غيره

ومثال القسم الآخر ماروى عن ابى موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم تكن جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا لان العدالة في المسلمين ظاهرة خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا ترى ان شهادة الحكم اضيق من هذا ولا يقبل فيهما من المركب الجرح المطلق فهذا اولى واذا فسر به لا يصلح جرحا لم يقبل

مايسؤه فانه يعجز عن امساك لسانه عنه فيطعن فيه طعنا مبهما الا ان عصمه الله عز وجل
ثم اذا استفسر لا يكون له اصل قنبت انه لا بد فيه من بيان السبب * بخلاف التعديل
لان اسبابه لا تنضبط ولا تنحصر فلامعنى للتكليف بذكرها * وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو
صادق في مقاله غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده * وكذا قولهم الظاهر
انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لا يعرف ذلك * قال الغزالي رحمه الله والصحيح عندنا
ان هذا مختلف باختلاف احوال المعدل فمن حصلت الثقة بصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه
ومن عرفت عدالته في نفسه ولم يعرف بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب
* وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة انواع علم الحديث في هذه المسئلة ان البخاري
قد احتج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كهكرمة مولى ابن عباس وكاسماعيل بن ابي
اويس وماسم بن علي وعمر بن مرزوق وغيرهم * واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة
اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابوداود السجستاني وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح
لا يثبت الا اذا فسرسديه * فان قيل قد اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفها
ائمة الحديث فيه وقيل تعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان
ضعيف وفلان ليس بشئ او هذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشترط
بيان السبب يفضى الى تعطيل ذلك * فالجواب ان ذلك وان لم نعمده في اثبات الجرح
والحكم به فقد اعتمدناه في ان يوقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان
ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية يوجب مثلها التوقف ثم من اتراحت عنه الريبة منهم
نبحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبنا الصحيحين وغيرهما ممن
منهم مثل هذا الجرح من غيرهم قوله (وذلك مثل من طعن) اى الطعن المفسر بما لا يصلح
جرحا مثل طعن من طعن في ابي حنيفة رحمه الله من الحساد المتعنتين انه دس ابنه اى اخفاء
لياً خذ كتب استاذه جاد عند وفاته فكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان
اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأبى كل الالباء دقة نظره في دقائق الورع
والتقوى * ودلو درجته في العلم والفتوى * وقد طعن الحساد في حقه بهذا الجنس كثيرا
حتى صنفوا في طعنه كتباً ورسائل ولكن لم يرد طعنهم الا شرفا وعلوا * ورفعته بين الانام
وسموا * فشاع مذهبه في الدنيا واشتهر * وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر * وقد
عرف من له ادنى بصيرة وانصاف * وجانب التعصب والاعتساف * ان كل ما قالوه افتراء *
ومثله عنه براء * ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا
وغصبا بغير رضاء مالكمها واخذها برضاء * فالاول منتف لان ذلك لا يليق بحال من هو دونه
في العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله * وان اخذها باذن المالك تملكا
او مارية * فاما ان روى منها شيئا ولم يروى فان لم يروى فليس للطعن فيه مدخل وان روى
فاما ان روى منها ما سمعه من استاذه او ما جازله بروايته او روى ما لم يسمعه منه ولم يجزله

وذلك مثل من طعن
في ابي حنيفة رحمه
الله انه دس ابنه ليأ
خذ كتب استاذه جاد
وهذا دلالة اتقانه
لانه كان لا يستجيز
الرواية الا عن حفظ
واتقان ولا يأت من
الحافظ الزلل وان
جد حفظه وحسن
ضبطه فالرجوع الى
كتب الاستاذ آية
اتقانه لا جرح فيه

بروايته * فالاول دلالة الاتقان كما ذكر في الكتاب فلا يصلح سببا للجرح * والثاني كذلك
لانه رواية بطريق الوجادة وهو طريق مسلوک صحيح على ما مر بيانه * الاتقان الاحكام
* وان جد حفظه اى عظم * او معنا جده في حفظه اى اجتهد في حذف حرف في واسند
الفعل الى الحفظ مجازا قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن المفسر الذى لا يصلح جرحا طعنهم
بالتدليس * التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري * وهو فى اصطلاحهم كتمان انقطاع
او خلل فى اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والحكمة * وقيل هو ترك اسم من يروى
عنه وذكر اسم من يروى عنه شيخه * وذكر ابو عمرو الدمشقي ان التدليس قسمان احدهما
تدليس الاسناد وهو ان يروى عن لقيه ما لم يسمعه موهما انه سمعه منه او عن عاصره ولم يلقه
موهمانه قد لقيه وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شأنه ان لا يقول فى ذلك
حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان * والثاني تدليس الشيوخ وهو ان يروى عن
شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكتبه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف * ثم قال
فالقسم الاول مكروه جدا ذمه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب * وعن
شعبة انه قال لان ابنى احب الى من ان ادلس وهذا من شعبة افراط يحول على المبالغة فى
الزجر عنه * والقسم الثانى امره اخف وفيه تضييع للمروى عنه وتويعر لطريق معرفته على
من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال فى كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد
يحملة على ذلك كون شيخه الذى غير سمته غير ثقة او كونه متأخرا لوفات قد شاركه فى السماع
منه جاعة دونه او كونه اصغر سنا منه او كون الراوى كثيرة الرواية عنه فلا يجب الاكثر
من ذكر شخص واحد على صورة واحدة * قال واختلف فى قبول رواية من عرف بالنوع
الاول من التدليس فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك وقالوا لا يقبل
روايته بين السماع او لم يبين * والصحيح التفصيل وان ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه
السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه وما رواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا
واخبرنا واشباهها فهو صحيح قال وفى الصحيحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب
كثير جدا كقتادة والاعمش وسفيان بن عيينة وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب
من الابهام بلفظ محتمل فلا ينسب الفسق به فيقبل ما بين فيه الاتصال ورفع عنه الابهام * وذكر
غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروى عنه اذا استكشف يسقط
الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وابهام لما لاحقيقة له وذلك يؤثر فى صدقه
* وان اخبر باسمه اذا استكشف وازاد الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بحديثه
ولا يوجب قدح فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عن حديثه بالخبر نص
على اسمه ولم يكتمه وهذا شئ مشهور عنه وهو غير قاذح * قال على ابن خشرم
كنا فى مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهرى فقبل له حديثكم الزهرى فقال لا لم اسمعه من

ومن ذلك طعنهم
بالتدليس وذلك ان
تقول حدثنى فلان
عن فلان من غير ان
يتصل الحديث بقوله
حدثنا واخبرنا وسموه
عنينة لان هذا يوهم
شبهة الارسال
وحقيقته ليس بجرح
على ما مر شبهته اولى

الزهرى ولا من سمعه من الزهرى حدثني عبد الرزاق عن ميمون عن الزهرى *
 هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين بهذا ان التدليس بترك اسم المروى
 عنه لا يصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوى تقتضى انه مترك ذكره الا لانه عدل ثقة
 عنده لما ذكرنا في المرسل ويجرى ذلك مجرى تعديله صريحاً والصحابة كانوا يروون
 احاديث ويتركون اسامى روايتهم كما ذكرنا في المرسل فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر
 لما استجازوا ذلك * وكذا التدليس بالكناية عن المروى عنه الذى سماه الشيخ تليسا لانه
 ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروى عنه غير مقبول الحديث فينبذ لا يقبل
 لانه خيانة وغش فيقدح في الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين واليه اشار الشيخ
 في الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر * فاما العننة التى ذكرها
 الشيخ من التدليس فهى كذلك عند بعضهم ولكن عند ما تمهم هى ليست بتدليس فان اباعرو
 قد ذكر في كتابه ان الاسناد المعنعن وهو الذى يقال فيه فلان عن فلان عد عند بعض الناس
 من قبيل المرسل والمقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل قال
 الى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشروطون للصحيح في تصانيفهم
 فيها وقبلوه وادعى ابوعرو الدوائى المقرئ الحافظ اجاع اهل النقل على ذلك * قال وهذا
 بشرط ان يكون الذين اضيفت العننة اليهم قد ثبتت ملاقاتهم ببعضهم بعضا مع برائتهم عن
 وصمة التدليس فينبذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك * وذكر
 الحكم ابو عبد الله الحافظ في كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعننة متصلة باجاع
 اهل النقل اذا لم يكن فيها تدليس قوله (ومن ذلك) اى وما لا يصلح جرحا طعنهم بالتدليس
 على من كنى عن الراوى اى ابهم راوى الاصل وهو المروى عنه * ولم يسمه اى لم يذكر
 اسمه الذى عرف به * ولم ينسبه اى الى ابيه وقبيله فلم يقل اخبرني فلان بن فلان الفلاني *
 وهو اى قوله ابوسعيد يحمى الثقة وهو الحسن البصرى الزاهد رحمه الله * وغير الثقة مثل
 محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل عطية العوفي يروى التفسير عن ابى سعيد وهو الكلبي
 يدلس به موها انه ابوسعيد الخدرى * ومن نظائره رجلان يضربان اسم كل واحد منهما
 اسماعيل بن مسلم حدثنا عن الحسن البصرى احدهما يكنى ابا ربيعة وكان ترك الحديث يروى
 عنه سفان الثوري ويزيد بن هارون وابو عاصم النبيل والاخر يكنى ابا محمد كان ثقة يروى
 عنه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي ووكيع وابو نعيم فيميز بينهما عند الرواية بالكنية *
 ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل بن ابان احدهما غوى وهو غير ثقة والاخر
 ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق قوله (حدثني الثقة من اصحابنا) اراد به محمد ابا يوسف
 رحمه الله وانما ابهم لخشونة وقعت بينهما * واختلف في ان التعديل على الابهام من غير
 تسمية المعدل بان قال الراوى حدثنا الثقة او من لا تهمه او من لا نكبه هل يكتفى به ام لا
 فعند ابى بكر الصير في بعض اصحاب الحديث لا يكتفى به لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطلع

ومن ذلك طعنهم
 بالتدليس على من كنى
 عن الراوى ولم يسمه
 ولم ينسبه مثل قول
 سفان الثوري
 حدثني ابوسعيد
 وهو يحمى الثقة
 وغير الثقة ومثل
 قول محمد بن الحسن
 رحمه الله حدثني
 الثقة من اصحابنا من
 غير

غيره على جرحه بما هو جارح عنده او بالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك طالما اجزأ ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وانما يوافقه لا يكفي * وعندنا يكفي ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد تحقق عدالته والتفحص عن اسبابها فيقبل هذا منه كالموسم وقال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب * لان الكناية عن الراوى يعنى طعنهم بكذا لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوى اى عن المروى عنه كما تحتمل ان تكون لكون المروى عنه متما تحتمل ان تكون لاجل صيائه عن الطعن الباطل فيه ولجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع في الغيبة والمذمة لمسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فهى للمعنى الثانى امر لا بأس به فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوى + ولش سلبا انه كنى للمعنى الاول وهو كون المروى عنه متما * فليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه اى ليس كل اتهام ما يسقط به جميع رواية الراوى اذا لاسباب الموجبة للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن وما لا يوجبه + فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما لم ينعاه عن ارتكابه لا ينعاه عن الكذب في الرواية ايضا * والثانى مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد ما رواه في حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزال العلة الموجبة للرد في غير هذه الاحوال ونظيره الشاهد بر جميع شهاداته بالفسق لعموم العلة الموجبة للرد ولا ترد بهمة الابوة الا ما اخص بها وهو ما شهد به لابنه لزال العلة الموجبة للرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كتابته لاجل الاتهام رد ما رواه لجواز ان يكون السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع * مثل الكلبي هو ابو سعيد محمد بن السائب الكلبي صاحب التفسير ويقال له ابو النضر ايضا طعنوا فيه بانه يروى تفسير كل آية عن النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى زوايد الكلبي * وبانه روى حديثا عن الحجاج فسأله عن يرويه فقال عن الحسن بن علي رضى الله عنهما فلما جرح قيل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال لا ولكنى رويت عن الحسن غيظاله * وذكر في الانساب ان النورى ومحمد بن اسحاق يرويان عنه ويقولان حدثنا ابو الضر حتى لا يعرف * قال وكان الكلبي سبائيا من اصحاب عبد الله بن سباء من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملاها عدلا كما ملئت جورا واذا راوا أصحابه قالوا امير المؤمنين فيها والى عدصوته والبرق سوطه حتى تبرأ واحد منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا * يصلون الصلوة على السحاب * مات الكلبي سنة ست واربعين ومائة * وامثاله مثل عطاء بن السائب وربعة بن عبد الرحمن وسعيد بن ابي عروبة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم التي بعد الاختلاط وقبلت الروايات التي قبله فان قيل ما نقل عن الكلبي بوجوب الطعن عاما فينبغى ان لا يقبل رواياته جميعا قلنا انما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير

تفسير لان الكناية عن الراوى لا بأس به صيانة عن الطعن فيه وصيانة للطاعن واختصارا وليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه مثل الكلبي وامثاله ومثل سفيان الثوري مع جلال قدره وتقديره في العلم والورع وتسميته ثقة شهادة بعدالته فاني يصير جرحا ووجه الكناية ان الرجل قد يظن فيه باطل فيحقق صيائه

في غير موضع التهمة ويبلغى ان لا يثبت في موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة في الشبوت
وبالشبهة تردا لجهة وينبغي ترجيح الصدق في الخبر فلذلك لم يثبت * او معناه ليس كل من اتهم بوجه
ساقط الحديث مثل الكلبي وعبد الله بن ابي عمير والحسن بن عمار وسفيان الثوري وغيرهم
فانه قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكن علو درجتهم في الدين وتقدم رتبهم في العلم
والورع منع من قبول ذلك الطعن في حقهم ومن رد حديثهم به اذ لو رد حديث امثال هؤلاء بطعن
كل احد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد
فيه ادنى شئ مما يجرح به الا من شاء الله تعالى فلذلك لم يلتفت الى مثل هذا الطعن ويحمل
على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر قوله (وقد يروى عن هودونه في السن) كرواية
الزهرى ويحيى بن سعيد الانصارى عن مالك * او قرينه اى مثله يقال قرنه في السن وقرينه اذا
كان مثله فيه * وذلك على قسمين احدهما ان يروى كل واحد منهما عن الآخر كرواية الزهرى
عن عمر بن عبد العزيز ورواية عمر عنه وتسمى هذا مدبجا * والثاني ان يروى احدهما عن
الآخر ولا يروى الآخر عنه مثل رواية سليمان التيمي عن مسعروهما قرينان * او هو
من اصحابه اى تلامذته كرواية عبد الغنى الحافظ عن محمد بن علي الصوري وكرواية ابي بكر
البرقاني عن ابي بكر الخطيب البغدادي * واعلم ان العلو في الاسناد عند اهل الحديث سنة مرغوب
فيها والنزول فيه مفصول مرغوب عنه لان العلو في الاسناد يبعد الاسناد من الخلل اذ كل رجل
من رجال السند يحتمل ان يقع الخلل من جهته سهوا او عمدا ففي قلتهم قلة جهات الخلل وفي
كثرتهم كثرة جهاته لكن النقل بالطريقين صحيح بالاتفاق اذا وجدت السرائط التي مر ذكرها
فالشئح نظر الى الصحة في هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع الطعن * فقال وذلك اى
ما ذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اى اهل الحديث وان
طال سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عن هودونه واذا كان كذلك
صح الكناية عن المروى عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل بانه روى باسناد نازل * وانما
يصير هذا اى ان ذكره هو الكناية عن المروى عنه جرحا في الراوى اذا استفسر الراوى
عن المروى عنه فلم يفسر كما بيناه قوله (ومن ذلك) اى ومن الطعن بما لا يصلح له الطعن بما لا يعد ذنبا
على الشريعة ولا يوجب قدحا في المروية * لانه اى محمدا * فقل له اى لعبد الله * فيه اى في ابائه عن
الاستماع يعنى قيل له لم لانجيبه الى استماع الاحاديث * لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد
واعتبر هذا موسى والعبد الصالح فان موسى عليه السلام لما كان من اهل القدوة لم تستطع صبرا
على ما رأى من العبد الصالح من خرق السفينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع
انه قد واعد له الصبر * وقد يحسن في منزل القدوة ما يقع في منزل العزلة حتى استحسب للمفتي الاخذ
بالرخص تيسيرا على العوام مثل التوضؤ بما الحمام والصلوة في الاماكن الطاهرة ظاهر ابدون
المصلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع في مواضع حكموا بامهارته فيها ولا يليق ذلك باهل
العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل العزيمة اولى بهم * وينعكس ذلك مرة اى يحسن في منزل العزلة

وقد يروى عن هودونه في السن
او قرينه او هو
من اصحابه وذلك
صحيح عند اهل الفقه
وعلماء الشريعة وان
طال سنده فيكفى
عنه صيانة عن الطعن
بالباطل وانما يصير
هذا جرحا اذا
استفسر فلم يفسر
ومن ذلك ما لا يعد
ذنبا في الشريعة
مثل ما طعن الجاهل
في محمد بن الحسن
رحمه الله لانه سأل
عبد الله بن المبارك
ان يقرأ عليه احاديث
سمعا فابى فقل له
فيه فقال لا تعجبني
اخلاقه لان هذا ان
صح فليس به بأس
لان اخلاق الفقهاء
تخالف اخلاق
الزهاد لان هؤلاء
اهل عزلة واولئك
اهل قدوة وقد يحسن
في منزل القدوة ما
يقع في منزل العزلة
وينعكس ذلك مرة

وقد قال فيه عبدالله بن المبارك لا يزال في هذه الامة من يحمى الله به ﴿ ٧٤ ﴾ دينهم ودنياهم فليله ومن ذلك اليوم

فقال محمد بن الحسن الكوفي ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسباق بالخيول والاقدام ومثل طعن بعضهم بالمزاح وهو امر ورد الشرع به بعد ان يكون حقا لا باطلا الا ان يكون امرا يستغزه الخفة فيتخط ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث ثعلبة ابن صغير العذري في صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الا ترى ان رواية ابن عباس لصفره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث ابي سعيد الخدري في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا في الاتصال وهذا انبت متنا من حديث ابي سعيد

ما يبيح في منزل القدوة مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة من امور ظاهرها مخالف للشرعة صدرت عنهم بناء على تأويل واعذار ظهر لهم مثل ما يحكى عن المنصور الخلاج من قوله انا الحق وما يحكى عن ابي يزيد البسطامي رحمه الله من قوله ليس في الجنة سوى الله وقوله سبحانى ما اعظم شأنى وما يحكى عن الشبلى رحمه الله من اتلاف المال والقائه في البحر + وقوله وقد قال فيه كذا دليل عدم صحة هذا الطعن قوله (ومثال ذلك) اى مثال الطعن بما ليس بذنب الطعن بركض الدابة وهو جنها على العدو على ما روى عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيت يركض على يرذون فتركت حديثه * مع ان ذلك اى الركن من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيول الذى هو مندوب في الشرع على ما قال عليه السلام لاسبق الا فى نصل او خف او حافر فأتى يجعل ذلك طعنا * ومن ذلك طعنهم بالصغر * شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يعتبروا سماع الصبي اصلا * وقال قوم الخد في السماع خمس عشرة سنة وقيل ثلاث عشرة سنة * فقال الشيخ لا يقدح الصغر عند التحمل في الرواية اذا ثبت الاتقان عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل * وذلك اى الحديث الذى طعن فيه بصغر راويه عند التحمل مثل حديث عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذري انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حرو و عبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث ابي سعيد الخدري رضى الله عنه كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وعبدالله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه رأى الى صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما مر ان كثيرا من الصحابة تحملوا في صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر والشافعى رحمه الله اخذ بحديث نعمان بن بشير في اثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده وقدرى انه نحل له ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء * والصحيح في نسبة عبدالله العذري دون العدوى فان ابا على القسائى قال العدوى في نسبته كما قال احمد بن صالح المصرى تصحيح انما هو من بنى عذرة * وذكر في المغرب العذرة وجع في الخلق من الدم وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذري ومن روى العدوى فكأنه نسبته الى جده الاكبر وهو عدى بن صغير العبدى كذا في معرفة الصحابة لافى نعيم والصحيح هو الاول + ولذلك قدمناه اى ولان الصغر لا يقدح في الرواية قدمنا حديث عبدالله بن ثعلبة على حديث ابي سعيد الخدري رضى الله عنهما * لانهما اى الحديثين استويا في الاتصال بالنبي عليه السلام لان حديث عبدالله مع صغره مثل حديث ابي سعيد في صحة السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابي سعيد من قبيل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابي كنا نفعل كذا وكنا نقول كذا ان لم يصف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل الموقوف وان

وقد انضاف الى ذلك رواية ابن عباس ايضا ﴿ ٧٥ ﴾ ومن ذلك الطعن بان من لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه

لان العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل طعن من طعن في ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه في المنزلة فكذلك في كل عصر اذا صح الاتقان سقطت العادة وقد قبل النبي عليه السلام خبر الاعرابي على رؤية الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد مثل الطعن بالارسال ومثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه فلا يقبل فان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن متهم بالعصبية والعداوة لم يسمع مثل طعن المخدلين في اهل السنة ومثل طعن من يتحل مذهب الشافعي رحمه الله على بعض اصحابنا المتقدمين رحمه الله عليهم واما وجوه الطعن على

اضافه الى زمانه عليه السلام فكذلك عند ابي بكر الاسماعيلي وجاعة وعند الحاكم ابي عبد الله وغيره من قبيل المرفوع * وحديث ابي سعيد من القسم الاول * وهذا اي حديث عبد الله اثبت متناهي ادل على المعنى وابعده من الاحتمال من حديث ابي سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال في خطبته * ادوا صدقة الفطر * الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر من هو مفترض الطاعة وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حديث ابي سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم لانه قال كنا نخرج وذلك ليس بموجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز ان يكون اداء بصفة بطريق الوجوب واداء الباقي بطريق التبرع * وانضاف الى ذلك اي حديث عبد الله حديث ابن عباس رضي الله عنهم وهو ما روى انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاما من تمر او شعير او نصف صاع قمح على كل حر او مملوك ذكر او نثي صغير او كبير قوله (ومن ذلك) اي ومن الطعن الذي لا يقبل الطعن بعدم احترام الرواية واعتيادها مثل طعن بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وتقسيه الاخبار بالمتواتر والمشهور والغريب والمستكر في التقويم بانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بحجج الاخبار وسقيها فكان الاولى به ان يترك الخوض في هذا المعنى ويحيله على اهله فان من خاض فيما ليس من شأنه افتضح عنده اهله * وهذا طعن باطل اعني الطعن بعدم الاعتقاد لان العبرة للاتقان لا للاحتراف وربما يكون اتقان من لم يحترف الرواية اكثر من اتقان من اعتادها * واما طعنهم على القاضي الامام ابي زيد فغير متوجه لان ما ذكره امر كافي وبيان اصطلاح لا حاجة فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدها وصحتها وسقمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى بصيرة من الخالصين فكيف يخفى عليه ذلك مع غرارة علمه ومهارته في كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب والحسد والا كيف لم يطعنوا على غيره من اصوليين الذين لا ممارسة لهم بعلم الحديث من اصحاب الشافعي وغيرهم حيث ذكروا في كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث اكثر مما ذكره القاضي الامام رحمه الله * اذا صح الاتقان سقطت العادة اي اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم يلغفت اليها بعد قوله (وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار) من فروع الفقه كما ذكر بعض المخدلين في حق ابي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه * ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همه اليه لا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة لذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا * وجعله شمس الائمة رحمه الله من قبيل ما تقدم وهو اولي لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف * والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوي في السماع من غير واحد ، وقد ذكرنا بعضه اي بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبراء

الحكمة فكثيرة قد تبلغ ثلثين فصاعدا او اربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسهها

والاصرار على الصفات ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه بعدل وغيه اياه ونحوها * ومن طلبها اى وجوه الطعن على الصفحة * فى مظانها اى مواضعها وهى كتب الجرح والتعديل التى صنفها ائمة الحديث ومظنة الشئ * موضعه ومالقه الذى يظن كونه فيه قوله (لا تعارض فى انفسها وضعا ولا تناقض) فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة وجود الدليل فى بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان مانع او لا مانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلا مانع * والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض الدليل * هذا هو الفرق بينهما الا ان كل واحد منهما فى النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل لا يكون الا مانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل * والطاهر انهما بمعنى المترادفين ههنا لان التناقض فى الكلام فى عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفي والاثبات بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما صادقا والاخر كذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى * لان ذلك اى التعارض والتناقض من علامات العجز لان من اقام حجة متناقضة على شئ * كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة * والله تعالى يتعالى عن ان يوصف به * وانما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض اى التناقض الذى استلزمه التعارض لجهلنا بالماضى والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة اليه من غير ان يتمكن التعارض فى الحكم حقيقة * فلا بد من بيان هذه الجملة اى التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا اى الذى نشرع فيه

(باب المعارضة)

اى باب بيانها قوله (وهذا الفصل) اى فصل بيان المعارضة اربعة اقسام فى الاصل اى باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت فى الحجج الشرعية او فى غيرها * وهذا ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى انسان و فرس و حمار وغيرها ليشترط فيه اشتراط مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قبيل تقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى حيوان و ناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل الا ببيان الاقسام الاربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فلذلك لم يشترط فيه اشتراط مورد التقسيم قوله (وركن المعارضة كذا) ركن الشئ * ما لا وجود لذلك الشئ الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كما فى هذه الصورة فان

ومن طلبها فى مظانها وقف عليها ان شاء الله تعالى وهذه الحجج التى ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة لا تعارض فى انفسها وضعا ولا تناقض لان ذلك من امارات الفجر الحدث تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالماضى والمنسوخ فلا بد من بيان هذه الجملة والله اعلم وهذا (باب المعارضة)

وادانبت ان التعارض ليس باصل كان الاصل فى الباب طلب ما يدفع التعارض واذا جاء العجز وجب اثبات حكم التعارض وهذا الفصل اربعة اقسام فى الاصل وهو معرفة التعارض لغة وشرطه وركنه وحكمه شريعة امامه معنى المعارضة لغة فالمراد على سبيل المقابلة يقال عرض الى كذا اى استقبلنى بصدو منع سميت الموانع عوارض

مفسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل * وانما قيد بتساوي الجنتين
ليتحقق التقابل والتدافع اذ لا مقابلة بين الضعيف والقوى بل يترجح القوى فالمشهور لا
يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور * وقيد بتضاد الحكمين اى بمخالفتها
لانهما اذا كانا متفقين يتأيد كل دليل بالآخر ولا يقع التعارض * وذلك اى اشتراط اتحاد
الحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنافي بين الشئيين لا يتحقق في محلين وكاجتماع الحل
والحرمة في المنكوحة وامها مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين * ولا
في وقتين لما ذكر في الكتاب ويندرج فيما ذكر اتحاد الحال ايضا فان اختلافها من قبيل
اختلاف المحل او اختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز
اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع الحل والحرمة في
المنكوحة بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة في شخص واحد في واحد
بالنسبة الى ولده ووالده * قال شمس الائمة رحمه الله ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما
موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجري التعارض
بين الآتين والستين ولا يجرى بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للآخر
فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضي الله
عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك من رأيه فالرواية لا تثبت بالاحتمال وكما ان الرأيين
من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين * وقد سمي بعض العلماء
التعارض الذي يبدأ تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان في النفي والاثبات سميا متناقضين
ويعنى به ان يكذب احدهما اذا صدق الآخر * ثم قال ولا يتحقق هذا التناقض الا بوحدة
المحكوم عليه فانك اذا قلت الجمل يذبح ويشوى لا يناقضه قولك الجمل لا يذبح ولا يشوى
اذا اردت به برج الجمل * وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المكروه مختار اى له قدرة على
الامتناع لا يناقضه قولك المكروه ليس بمختار على معنى انه ما خلى ورأيه وشهوته * ويندرج
فيما ذكرنا ما ذكرنا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل
والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اى في هذا الزمان او المكان زيد ليس يجالس
اى في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني * وكذا اذا قلت زيد اب
اى لعمري زيد ليس باب اى لخالد اذا المحكوم في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد * او قلت
الجر في الدن مسكراى بالقوة الجر في الدن ليس بمسكراى بالفعل اذا المحكوم فيهما امر ان
متغايران * ولو قلت الزنجى اسود اى جلده الزنجى ليس ماسود اى جميع اجزائه
كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فتغايران * وكذا اذا قلت الجسم
مفرق للبصر اى بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اى بشرط كونه اسود فان
المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما
متغايران * وبالحيلة يشترط ان لا يغير احد الكلامين للآخر في شئ البنية الا في النفي والاثبات

وركن المعارضة
تقابل الجنتين على
السواء لامزية
لاحدهما في حكمين
متضادين فركن كل
شئ ما يقوم به واما
الشرط فاتحاد المحل
والوقت مع تضاد
الحكم مثل التحليل
والتحريم وذلك ان
التضاد لا يقع في محلين
لجواز اجتماعهما
مثل النكاح يوجب
الحل في محل والحرمة
في غيره وكذلك في
وقتين لجواز اجتماعهما
في محل واحد
في وقتين مثل حرمة
الجر بعد حلها

فينقئ احدهما ما يثبت الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله
(وحكم المعارضة) كذا اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه
الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالتأخر لكونه ناسخا للمقدم وان
لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى
من العمل بالآخر والتزجيج لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة في العمل ايضا لوجود
الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقتا وجب
المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يكن فيه ذلك
النصان بتساقتهما فلا بد من طلب دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة * ثم ان كان التعارض
بين الآتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال الصحابة
والقياس ان لم توجد * وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة بما يمكن به اثبات
حكم الحادثة * وذلك نوعان اقوال الصحابة والقياس * ثم عند من اوجب تقليد الصحابي مطلقا
فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس *
ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التقويم حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آتين
فاليل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فاليل الى اقوال الصحابة وان وقع
بين اقوال الصحابة فاليل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي * وعند
من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس
وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض
قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري * ثم مختار الشيخ ان كان القول الاول يكون
قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بالمجموع اى حكم المعارضة بين الآتين المصير الى السنة
وبين السنتين نوعان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لاعلى التساوى *
وان كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب في الجمع متعلقا بما تقدم لبقوله الى القياس
واقوال الصحابة اى الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة
والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما *
وقيل معناه على الترتيب في الجمع بحسب اختلاف العلماء واتفاقهم في ذلك * وذكر في
بعض الشروح وانما قال وبين سنتين نوعان وان كان يصار الى قول الصحابي اولانم الى
القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين سنتين الا ان في قول الصحابي شبهة السماع
فيقدم على القياس قوله (وعند العجز) يعنى عند العجز عن المصير الى دليل آخر على
الترتيب المذكور بان لم يوجد بعد النصين المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض
في الجميع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالنصين كما سيحكي
بيانه فصار الحاصل ان حكم المعارضة نوعان المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل ان
امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم في النوع الاول ان كان التعارض بين آتين فالمصير

وحكم المعارضة بين
آتين المصير الى السنة
وبين سنتين نوعان
المصير الى القياس
واقوال الصحابة
رضى الله عنهم على
الترتيب في الجمع ان
امكن لان الجهل
بالناسخ يمنع العمل بهما
وعند العجز يجب
تقرير الاصول واذا
ثبت ان الاصل في
وقوع المعارضة الجهل
بالناسخ والمنسوخ
اختص ذلك بالكتاب
والسنة فكان بين
آتين

الى السنة وان كان بين سنتين فنومان المصير الى القياس والى اقوال الصحابة * وان جعلت المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوما واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوما آخر فله وجه وبالجمل في هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لي سره * ثم المصير الى السنة في تعارض الآيتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس في تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوى ثابتا في عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد او اكثر فان كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختلف فيه فقال بعضهم ان احدا الدليلين يسقط بالتعارض والدليل الاخر الذي سلم عن المعارضة يتمسك به ولا يجب المصير الى ما بعده من الدلائل * وعند بعضهم لا عبرة لكثرة اعداد وقلته في التعارض وسيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل * ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * وقوله عز وجل * واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا * فان الاول بعموم ويوجب القراءة على المقتدى اوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني بنفي وجوبها عنه اذا انصت مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام * من كان له امام فقرأت الا امام له قراءة * وقوله عليه السلام في الحديث المعروف * واذا قرأ فأنصتوا * ولا يعارضهما قوله عليه السلام * لا صلوة الا بفاتحة الكتاب * لانه محتمل في نفسه قد رآه نفي الفضيلة على ما عرف * ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كان يصلون ركعة وسجدة وتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه صلاه ركعتين باربع ركوعات واربع سجعات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات قوله (او قرأتين) مثل قوله تعالى * وارجلكم * بالنصب والجرو قوله جل ذكره * يطهرن بالتشديد والتخفيف * ولا يقال ينبغي ان لا يقع التعارض بين القرائتين لانه انما يقع للمجهل بالنسخ ولا يتصور نسخ احدي القرائتين بالآخرى لنزولهما في وقت واحد فلا يتحقق شرط النسخ وهو زمان يتمكن فيه من العمل او الاعتقاد * لانا نقول لانسلم نزولهما في وقت واحد بل الاذن بالقراءة الثانية ثبت بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ما نزلت القراءة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القراءة الثانية ناسخة لحكم الاولى فيما لم يمكن الجمع بينهما الا انما لم نعرف الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كيقع بين الآيتين (قوله) لان القياس لا يصلح ناسخا لشيء لا يصلح ناسخا لشيء اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلان الناسخ لا بد من ان يكون فرق المنسوخ او مثله ولا تماثله بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لا بد من ان يكون بينهما مدة ولا مدخل للرأى في معرفة انتهاء حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر في المعاني المودعة في النص ايضا * وبيان ذلك اي بيان عدم التارض بين القياسين كذا يعني المراد من قولنا لا تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان به بل يجب العمل باحدهما بشرط التحري

او قرأتين في آية او بين سنتين او سنة وآية لان النسخ في ذلك كله سابق على مانين ان شاء الله تعالى واما بين قياسين او قولي الصحابة رضي الله عنهم فلا لان القياس لا يصلح ناسخا وقول الصحابي بناء على رأيه فعمل محل القياس ايضا بيان ذلك ان القياسين اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل به بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعي وهو الاختيار

إذا احتاج إلى العمل وإن لم يقع له حاجة إلى العمل وثوقه فيه * وهذا عندنا وعند الشافعي
 رحمه الله يعمل بإيهما شاء من غير تحرول هذا صار له في مسألة واحدة قولان وأقوال وأما
 الروايتان اللتان رويتا عن أصحابنا في مسألة واحدة فأنما كانتا في وقتين مختلفين فأحدهما
 صحيحة والأخرى فاسدة ولكن لم تعرف الأخيرة منهما كالحديث الذي روى عن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فإنه عليه السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف السابق
 من اللاحق كذا ذكر أبو اليسر * فصار حاصل ما ذكرنا أن التعارض يجري بين النصين
 اللذين يتحقق النسخ فيهما ولا يجري بين القياسين بل يعمل المجتهد بإيهما شاء بشهادة قلبه فأقام
 الشيخ دليلاً على الحاصل فقال لأن تعارض النصين كذا * وتقريره ما ذكر القاضي الإمام
 في التوقيم أن النصين لا يتعارضان إلا والأول منهما منسوخ لا يجوز العمل به إكنا جهلاء
 والجهل لا يطلقنا عملاً شرعياً واختياراً على شرعي وأما القياسان فيتعارضان على طريق أن
 كل واحد منهما صحيح العمل به لأنه جعل حجة يعمل به أصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى أو
 أخطأ ولما كان كل واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل فأن قيل لما كان كل واحد من القياسين
 حجة يجب العمل به وجب أن يختار إيهما شاء من غير تحرك في اجناس ما يقع به التكفير قلنا قد بينا
 أن القياس حجة صحيحة في حق العمل فإذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق
 العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق إصابة الحق لأن الحق عند الله تعالى واحد والقياس
 لا يدل عليه من كل وجه وقلوب المؤمنين نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام
 «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» وأصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة في
 ذلك فيعمل بما شهد به قلبه * ولما ثبت أن القياس حجة في حق العمل دون الإصابة فمن حيث
 أنهما جنتان في العمل بهما يثبت الخيار من غير تحرك في الكفارات ومن حيث أن الحق عند الله
 تعالى واحد صار متعارضين فيجب أن يسقطا لأن أحدهما خطأ والآخر صواب ولا يدري
 إيهما الصواب كما في النصين فمن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط قلنا يحكم فيه برأيه ويعمل
 بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في شرح التوقيم قوله (فأما تعارض
 القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه) أي من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به
 لأن ذلك أي القياس * وضع الشرع أي دليل وضعه الشرع لأجل العمل به وإن وقع خطأ
 فإن التصرع وضع القياس بطريقه وهو أن يجتهد في المنصوص وبين الوصف المؤثر ويحافظ
 شرائطه فيكون كل قياس صحيحاً بوضع الشرع فلا يكون التعارض بناء على الجهل من هذا
 الوجه * فأما في الحقيقة أي في إصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا أي لم يضعه الشرع طريقاً
 إليه فيكون سبب التعارض الجهل من هذا الوجه * إلا أنه أي لكن القياس لما كان مأجوراً
 على عمله أي اجتراحه أخطأ الحق أو أصاب * وجب التخيير أي الحكم بالتخيير * لا اعتبار شبهة
 الحقيقة أي بالنظر إلى كون كل واحد منهما حقاً في وجوب العمل به ووجب العمل بشهادة القلب
 طلباً للحق حقيقة لأنه واحد ولهذا كان له أن يعمل بأحدهما بشهادة قلبه وليس له أن يعمل

وأما تعارض القياسين
 فلم يقع من قبل الجهل
 من كل وجه لأن ذلك
 وضع الشرع في حق
 العمل فأما في الحقيقة
 فلا من قبل أن الحق
 في المجتهدات واحد
 يصيبه المجتهد مرة
 ويخطئ أخرى إلا
 أنه لما كان مأجوراً
 على عمله وجب
 التخيير لا اعتبار شبهة
 الحقيقة في حق نفس
 العمل بشهادة القلب
 لأنه دليل عند
 الضرورة لاختصاص
 القلب بنور الفراسة
 وأما فيما يحتمل النسخ
 فجهل محض بلا شبهة

بالقياسين جميعا كما قال الشافعي رحمه الله لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جعلا بين
الحق والباطل كذا قال ابو اليسر * لانه اى المذكور وهو شهادة القلب دليل لطلب الحق عند
الضرورة وهى انقطاع الادلة كما في اشتباه اقبلة وغيره * والفراصة نظر القلب بنور يقع فيه * و
في الصحاح الفراصة بالكسر اسم من قولك تقرست فيه خيرا اى ابصرت وفهمت وهو يتفرس
اى يتثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وانا افرس منه اى اعلم وابصرو منه قوله عليه
السلام * اتقوا فراصة المؤمن * واما فيما يحتمل النسخ اى التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب
والسنة * فجعل محض اى بناء على جهل محض بالناسخ بلا شبهة اى بلا شبهة حقيقة في كليهما
في حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما في حق العلم والعمل جعلا قوله (ولان القول بتعارض
القياسين) يعنى اذا قلنا بتحقيق التعارض في القياسين فلا نجد بدا من ترتيب حكمه عليه وهو التساقط
ويؤدى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه
ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة وجدة يقينا فكان العمل باحدهما على
احتمال انه الحجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فحل له العمل بالاحتمال لهذه الضرورة * فاما
في تعارض الحجتين من الكتاب او السنة فلا ضرورة لانه يترتب عليهما دليل شرعى يرجع اليه
في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو
المنسوخ قوله (ومثال ذلك) اى نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير في تعارض
النصين وعدم التساقط وثبوت التخيير بشرط التحرى في تعارض القياسين مسئلتنا الان ان
والتوئين فان المسافر اذا كان معه انا آن من الماء احدهما نجس والآخر طاهر وليس له ماء
طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندنا خلافا
لشافعي رحمه الله بل يصلى بالتيمم * لانه اى التيمم او التراب طهور مطلق عند العجز عن
الماء الطاهر وقد تحقق العجز هنا بالضرورة فلم يكن مضطرا الى استعمال التحرى للوضوء لما يمكنه
اقامة الفرض بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضي باحدهما بالتحرى وبدونه فهذا نظير تعارض
النصين * ونظير تعارض القياسين * مسألة التوئين وهى ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف
الطاهر من النجس وليس له ثوب اخر طاهر ولا ماء يغسلهما به فانه يتحرى ويصلى فى الذى يقع تحريه
على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت هنا لانه لا يجد بدا من ستر العورة فى الصلوة وليس للترديد
يتوصل به الى اقامة الفرض فجازله التحرى لهذه الضرورة حتى ان فى مسألة الاناثين لو احتاج
الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان ان يتحرى ايضا لان الماء لا خلف له
فى حق الشرب فكان مضطرا فى اقامة الشرب به فيجوز له التحرى للشرب الا ترى انه جازله
شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحرى الذى فيه اصابة الطاهر بما هو فيه اولى بالجواز
بوضحه ان فى مسألة الاناثين لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضي بهما ولو فعل لا يجوز لوجود
الخلف وهو التراب وفى مسألة التوئين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة فى احدهما ويجزيه
وذلك لانه ليس للستر والثوب خلف ينتقل الحكم اليه عند العجز فيجوز له التحرى الذى فيه

ولان القول بتعارض
القياسين يوجب العمل
بلا دليل هو الحال
وتعارض الحجتين
من الكتاب والسنة
يوجب العمل بالقياس
الذى هو حجة ومثال
ذلك ان المسافر اذا
كان معه انا آن فى
احدهما ماء نجس وفى
الآخر طاهر وهو
لا يدري عمل بالتيمم
لانه طهور مطلق عند
العجز وقد وقع العجز
بالتعارض فلم يقع
الضرورة فلم يجز
العمل بشهادة القلب
ولو كان معه ثوبان
نجس وطاهر لا ثوب
معه غيرهما عمل
بالتحرى

إصابة الطاهر بأمر مأمول أيضا * وقوله لضرورة في العمل بلا دليل معناه أنه لو لم يعمل بالتحري الذي هو دليل جازم العمل عند الضرورة لاحتاج إلى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل لأنه يحتاج إلى أن يصلى في أيهما شاء بناء على أن الأصل فيه الطهارة إذا لم يجزله أن يصلى عريانا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجهه كما لا يجزله الصلوة عريانا إذا وجد ثوبا ربه طاهر لا غير لوجود الثوب الطاهر من وجهه باعتبار أن للربيع حكم الكل في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل إلى ما ليس بدليل فاسد * ثم ما ذكرنا من عدم جواز التحري ووجوب التيمم في مسألة الانائين مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله التحري ويتوضأ بما يقع تحريمه عليه أنه طاهر لأن التراب إنما جعل ظهورا في حالة العجز عند استعمال الطاهر قطعا ولم يوجد العجز لأن دليل الوصول إلى الطاهر قائم وهو التحري فقيام الدليل يمنع ثبوت صفة الطهورية ولأنه متى صلى يتوضأ بالماء الذي تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقة من وجهه ومتى صلى بتيمم كانت صلوة بغير طهارة حقيقة من كل وجه لأن التيمم ليس بطهارة حقيقة على أصله فكان الأول أولى * وأنا نقول أن التحري حجة ضرورية فلا يظهر إلا عند فقد التحصيل من كل وجه وقد أمكنه التحصيل بالخلف فلا يكون التحري معتبرا في هذه الحالة * وقوله أنه جعل خلفا حالة العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز عنه ثابت لأنه لا يمكنه الاستعمال إلا بالتحري وشرع الخلف يمنع عنه ولأن حل الصلوة بتيمم علق بعدم ظهور مطلق لا بعدم ظهور من وجهه دون وجهه فصار الحرف أن الخصم جعل الشرع التحري مانعا من ثبوت الخلفية للتراب لأن العجز لا يثبت مع التحري وقلنا التحري ليس بدليل موصل إليه وإنما اعتبر حجة لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الأدلة فإذا كان ثم خلف مشروع يمنع ظهور حجة التحري فيثبت العجز فإذا لا يمكنه اعتبار التحري حجة إلا عند فقد الخلف لأن الخلف أقوى من التحري كذا في إشارات الأسرار لأبي الفضل * وهذا الخلاف إذا كان الطاهر والنجس سواء وكانت الغلبة للنجس فإن كانت الغلبة للطاهر بأن كان أحد الاواني الثلاثة نجسا وإثنان طاهرا يجب التحري بالاتفاق لأن الاعتبار للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر وإصابته بتحريمه مأمولة * ثم فيما إذا كانا سواء أو كانت الغلبة للنجس حتى لزمه التيمم فالأحوط أن يربق الكل ثم يتيمم إليه أشار محمد رحمه الله ليكون تيممه في حال عدم الماء بيقين * وإن لم يربق أجزاء أيضا لأنه عدم آلة الوصول إلى الماء الطاهر * وذكر الظحاوي رحمه الله أنه يخلط المائتين ثم يتيمم وهذا أحسن لأن بالاراقة ينقطع عنه منفعة الماء وبالخلط لا ينقطع فإنه يسقيه دوابه ويشربه عند الضرورة * وبعض المتأخرين من مشايخ بلخ كان يقول يتوضأ بالانائين جميعا احتياطا لأنه يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لأنه قد توضأ مرة بالماء الطاهر وحكم نجاسة الأعضاء أخف من حكم الحدث فإذا كان قادرا على إزالة الغلظ الحدث لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار يؤمر بالتوضيء به مع التيمم احتياطا * ولسنا نأخذ به لأنه إذا فعل ذلك كان متوضئا بما يتيقن بنجاسته ونجاسة أعضائه أيضا خصوصا رأسه فإنه بعد السج بالماء النجس لا يظهر

لضرورة الوقوع
في العمل بلا دليل
وهو الحال

وكذلك من اشتبهت

عليه القبلة ولا دليل
معه اصلا على بشهادة
قلبه من غير مجرد
الاختيار لما قلنا ان
الصواب واحد منها
فليسقط الابتلاء بل
وجب العمل بشهادة
قلبه واذا عمل بذلك
لم يجز نقضه الا بدليل
فوقه يوجب نقض
الاول حتى لم يجز
نقض حكم امضى
بالاجتهاد بمثله لان
الاول ترجح بالعمل
به ولم ينقض التحرى
باليقين في القبلة لان
اليقين حادث ليس
بمناقض بمنزلة نص
نزل بخلاف الاجتهاد
او اجاع انمقد بعد
امضاء حكم الاجتهاد
على خلافه واما
العمل به في المستقبل
على خلاف الاول
فوعان ان كان الحكم
المطلوب به يحتمل
الانتقال من جهة الى
جهة حتى انتقل
من بيت المقدس الى
الكعبة وانقل من
عين الكعبة الى
جهتها فاصلح التحرى
دليلا على خلاف الاول

بالمسح بالماء الطاهر فلا معنى للامر به بخلاف سؤر الحمار فانه ليس بمنجس ولهذا لو غس
الثوب فيه جازت صلواته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا في المبسوط قوله
(وكذلك من اشتبهت عليه القبلة) عطف على مسألة الثوبين اي وكذا ان صاحب الثوبين يعمل
بالتحرى عند الاشتباه من اشتبهت عليه القبلة بانقطاع الادلة يعمل به ايضا ولا يكون له ان
يختار اي جهة شاء من غير تحرر * لما قلنا معنى في تعارض القياسين ان الصواب في الحقيقة واحد
منهما اي من الاجتهادين وان كان كل واحد صوابا في حق العمل به فكذا الصواب في جهات
الكعبة واحد في الحقيقة وان كانت كل جهة صوابا في انتقال الحكم اليه عند الاشتباه * او لما
قلنا في موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب في مسألة القبلة في الحقيقة واحد من
الظنين او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الابتلاء بايجاب
التحرى لما مر في مسألة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحرر وجبت
عليه اعادة الصلوة لان التحرى صار فرضا من فروض صلواته فاذا تركه لا يجزيه صلواته كما
لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحينئذ تجوز صلواته لان
فرضية التحرى لمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرضيته عنه قوله
(واذا عمل بذلك) يعني اذا ثبت له الخيار في تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحرى * لم يجز
نقضه اي نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص بخلافه فتبين به
ان العمل كان باطلا * حتى لم يجز نقض حكم امضى اي اتم بالاجتهاد * بمثله اي باجتهاد
مثله * وقوله لان الاول متصل بقوله لم يجز نقضه الا بدليل فوقه * لان الاول اي القياس
الاول ترجح بالعمل به اي يقوى باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه به لان الحكم
بصححة العمل يتضمن الحكم بكونه حجة وصوابا ظاهرا ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ في
الآخر فلا يجوز نقض ما ثبت بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه * وقوله ولم ينقض التحرى
باليقين في القبلة جواب عما يقال انك قد قلت ان الاجتهاد لا ينقض بمثله ولكنه ينقض بدليل
فوقه ثم في مسألة اشتباه القبلة لم ينقض ما دى بالتحرى بدليل فوقه بان يقن بانه كان مخطئا
للقبلة في تحريره كما ينقض حكم امضى بالاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه * فاجاب بان ذلك اليقين
حادث ليس بمناقض يعني هذا اليقين لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق
الى التوصل اليه لانقطاع الادلة بالكلية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلا يؤثر ذلك
في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ثم نزل نص بخلافه
لم يؤثر ذلك في انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا قبل الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبي
صلى الله عليه وسلم اقتدى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى * ما كان
لنبي ان يكون له اسرى حتى يسجن في الارض * ولم يؤثر ذلك في ابطال ما مضى لما ذكرنا فكذا هذا
بخلاف العمل بالاجتهاد في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينقض لان الموجب للبطلان كان
موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطلب قائما لانه خفي عليه لتقصيره

في الطلب فينقض لقوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص * هذا هو الكلام في العمل باحد القياسين فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل او الانتساخ والتعاقب وجب العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه اليه * والا فلا يلى ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز ادى الى تصويب كل قياس لما بينا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحرى حجة له ضرورة صار الذي عمل به هو الحق عند الله تعالى بدليل التحرى والاخر خطأ فاذا جوزه ناله العمل بالآخر صار هذا هو الحق عند الله تعالى ايضا فاذا كان الحكم مما لا يحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بعدد الحقوق عند الله تعالى لا محالة * فاما اذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد ابتلينا بالقياس في الحوادث وقد استقر رأيه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا لم يعارضه للقياس الاول قوله (وكذلك في سائر المجتهدات) اى كما يعمل بتبدل التحرى في المستقبل في مسألة القبله يعمل بتبدل الرأى في المجتهدات القابلة للانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثانى لان تبدل الرأى يشبه النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر به بطلان الماضى كافي النسخ الحقيقى * وهذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان لحق به حكم فلا يعمل بتبدل الرأى في المستقبل ايضا كما لا يعمل به في الماضى لان القضاء الذى نفذ في محل لا يحتمل الانتقال الى محل اخر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من المشروعات القابلة للانتقال * بيانه اذا ادى اجتهاد مجتهد الى الخلع انفسخ مثلاً فكمح امرأه خالها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده لزمه تشرىحها ولم يحزله امساكها على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لا يحرم الوطئات السابقة * ولو حكم حاكم بصحة السكاح بعد ان خالع الزوج ثلثاً ثم تغير اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق بصحة السكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لقض القبض ايضا وتسلسل واضطرب الاحكام ولم يبق بها كذا ذكر بعض الاصوليين قوله (واما الذى لا يحتمله) اى لا يحتمل الانتقال فرجل صلى في ثوب على تحرى طهارته * حقيقة اى وقع تحربه على ثوب هو في الحقيقة طاهر * او تقديراً اى صلى في ثوب بالتحرى وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما حكم بجواز الصلوة فيه ثبت طهارته تقديراً * او معناه ان الشك وقع في الثوبين الذين احدهما نجس والاخر طاهر كله حقيقة او الاخر ربه او اكثر منه طاهر فصلى في احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او تقديراً ثم وقع اكبر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او تقديراً لم يحزله ماصلى في الثانى مالم يثبت طهارته حقيقة او تقديراً بدليل موجب للعلم لانا لما حكمنا بجواز الصلوة في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثانى * وهذا وصف اى نجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى ثبتت في محل لا يتحول عنه الى مكان اخر ولا يرد الشرع بتحوله لان الشرع لا يرد بتغير الحقائق فلو قلنا بصحة التحرى ثانياً كان تحويلاً * فبطل العمل به اى بهذا التحرى الثانى *

وكذلك في سائر المجتهدات في المشروعات القابلة للانتقال والتعاقب واما الذى لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحرى طهارته حقيقة او تقديراً ثم تحول رأيه فصلى في ثوب آخر على تحرى ان هذا طاهر وان الاول نجس لم يحز ماصلى في الثانى الا ان يتيقن بطهارته لان التحرى الاول اوجب الحكم بطهارة الاول ونجاسة الثانى وهذا وصف لا يقبل الانتقال من عين الى عين فبطل العمل به

بخلاف امر القبلة لانه ليس من ضرورته الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هي جهة الكعبة الا ترى انه وان تين الخطأ جازت صلوته فكان تحريمه الى جهة اخرى مصادفا محله وههنا من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك الثوب الا ترى انه لو تين فيه النجاسة يلزمه الامادة * بينه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة في الثوب الذي فيه نجاسة كثيرة لا تجوز في حالة الاختيار فن ضرورة جواز الاولى تعيين صفة الطهارة في ذلك الثوب والنجاسة في الثوب الآخر والاخذ بالدليل الحكمي واجب مالم يظهر خلافه * وعلى هذا قال محمد رحمه الله في المبسوط لولم يعلم ان في احدهما نجاسة حتى صلى وهو ساه في احدهما الظهر وفي الآخر العصر وفي الاول المغرب وفي الآخر العشاء ثم نظر فاذا في احدهما قدر ولا يدري انه هل الاول او الآخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه لما صلى الظهر في احدهما جازت صلوته باعتبار الظاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك الثوب وبنجاسة الثوب الاخر فكل صلوة اداها في الثوب الاول فهي جائزة وما اداها في الثوب الاخر وجبت اعادتها ولا يلزمه امادة المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه امادة العصر والترتيب بمثل هذا العذر يسقط قوله (ومثال القسم الثاني) وهو تقرير الاصول عند العجز * من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذ هو رابع الاقسام المذكورة في اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لما تعارضت في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبه فوجب تقرير الاصول كما ذكر في الكتاب * ثم قيل في بيان التعارض ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمة فان عبد الله بن ابي اوفى رضي الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمار الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابحر ان النبي صلى الله عليه وسلم اباح لحوم الحمار الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر رضي الله عنهما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنهما كان يقول ان الحمار يقتل القتل والتبين فسؤره طاهر لا بأس بالتوضؤ به * والقياس لا يصلح شاهدا اى لاحد الجانبين او منبئا للحكم ههنا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اذ القياس لتعدية الحكم لالانبات ابتداء لان نصب احكام الشرع بالرأى باطل ولهذا لا يجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل وما نحن فيه من هذا القبيل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير الاصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذکور في عامة الكتب * ويؤيده ما ذكر في الاسرار في مسئلة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندنا في حكم لحمه ولحمه مشكل وليس بحرام بات وكذلك السؤر عندنا لا يفرق بينهما في حكم التحريم والنجاسة بوجه * الا ان تحقق الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما

ومثال القسم الثاني
من القسم الرابع سؤر
الحمار والبغل لان
الدلائل لما تعارضت
ولم يصلح القياس
شاهدا لانه لا يصلح
لنصب الحكم ابتداء
وجب تقرير
الاصول فقيل ان
الماء عرف طاهرا
فلا يصير نجسا
بالتعارض

على الآخر وقد ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل ههنا حتى حكم أكثر العلماء بحرمة لحمه وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة أيضا فينبغي أن يحكم بنجاسته سورة أيضا *
الأتري أن أصحابنا حكموا بنجاسة سورة الضبع مع تعارض أخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة * كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مأول فانه عليه السلام قاله * كل من سمين مالك * وذلك محمول على اكل الثمن على ما عرف * او على حال الضرورة على ما روى في بعض الروايات انه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم انه قد اصابتنا سنة وان سمين ما لا في الحجير فقال * كلوا من سمين مالكم * واذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة في المحتين او اتحاد الحل * وكذلك ادعاهم ان القياس لا يصلح شاهدا فيما نحن فيه لانه لنصب الحكم في هذا الحل غير فرع ايضا لان ذلك فيما اذا لم يوجد له اصل يلحق به فاما اذا وجد فلا وههنا امكن الحاق سورة الجمار بسورة الكلب في النجاسة بعلّة حرمة الاكل او بسورة الهرة في الطهارة بعلّة الطوف فاني يكون هذا نصب الحكم ابتداء الا ترى ان سورة سواكن البيوت الحق بسورة الهرة في الطهارة وسورة السباع الحق بسورة الكلب في النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا هذا * فالاحسن في بيان التعارض ما ذكره شمس الأئمة البيهقي في الكفاية ان الاخبار تعارضت في طهارة سورة ونجاسته فان جابرا رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضأ بما افضلت الجمر قال نعم وبما افضلت السباع وهذا يدل على ان سورة طاهر وروى انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الجمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سورة نجس وقد تعارضت الانار عن الصحابة ايضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السورة ان اعتبر بالعرق ينبغى ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر بالبن يندبى ان يكون نجسا اذ البن نجس في اصح الروايتين واذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق الجزم عن العمل بما بقى الاشتباه وصار الحكم مشكلا فوجب تقرير الاصول وهوائبات ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة ييقن فلا تزول بالشك * وذكّر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان لحمه حرام بلا اشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سورة من غير اشكال لكن الضرورة اوجبت سقوط النجاسة فان الجمار يبطى في الدور والافية ويشرب من الاواني كالهرة الا ان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلوانتفت الضرورة اصلا لكان سورة نجسا لحرمة لحمه كسورة الكلب لان طوف الكلب حول الابواب لا في داخل الدار والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهورا كسورة الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير الى ما كان ثابتا والثابت قبل التعارض شيان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب الاعاب وليس احدهما باولى من الاخر فبقى مشكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا ينجس ما كان طاهرا * بخلاف الماء اذا خبر عدل بنجاسته

وأخر بطهارته فإنه لا يصير مشكلاً لأن الأصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة فوجب المصير إليه فبقى الماء طاهراً من غير أشكال وههنا الأصل بعد التساقط شيان الطهارة في الماء والنجاسة في ألعاب فبقى مشكلاً * فان قيل لما وجب تقرير الأصول وقد عرف الماء طاهراً وطهوراً بيقين لزم أن يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك * قلنا من ضرورة تقرير الأصول زوال صفة الطهورية عن الماء لأنها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به إذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء إلا إزالة الحدث والنجاسة ولو قلنا يزوالهما به لا يكون هذا تقرير الأصول بل يكون عملاً بأحد الأصلين وأهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية * واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها إلا أنها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم * فان قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير إلى الخلف لا غير كما في مسألة الأمانين التي مر تقريرها * قلنا لا استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهراً بيقين ووقع الشك في زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم إليه احتياطاً * فاما في مسألة الأمانين فأحدهما نجس بيقين كما أن الآخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجس كما وجب استعمال المطهر وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يحجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالهما ووجب المصير إلى الخلف * ولا يقال وجب أن يسقط استعماله أيضاً احترازاً عن النجاسة كما في تلك المسئلة لأنه يحتمل أن يكون نجساً كما يحتمل أن يكون طاهراً لانا قد بينا أن الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن النجاسة وهذا لو وجد ماء مطلقاً لا يجب عليه غسل الرأس بعدما توضأ به * وقوله قلنا أن سور الحمار طاهر يشير إلى أن الشك في طهوريته لا في طهارته عنده وهو اختيار عامة المشايخ رحمهم الله * ووجهه ما ذكرنا أن الماء عرف طاهراً بيقين فلا يزول هذا الوصف بالشك وكان السور طاهراً غير طهور * وهو منصوص في غيره وصح أي كونه طاهراً منصوص في مواضع كثيرة فقد ذكر في كتاب الصلوة أن أصاب لألعاب دابة لا يؤكل لحمها أو عرقها أو بافصل في اجزته الصلوة وإن فحس * وعن أبي يوسف رحمه الله ألعاب الحمار إذا أصاب الثوب فصل في اجزته وإن فحس * وعن محمد رحمه الله ثلاث مياه لو غس في الثوب تجوز الصلوة فيه الماء المستعمل وسور الحمار وبول ما يؤكل لحمه * وعند بعضهم الشك في طهارته لأن الألعاب أن كان طاهراً كان الماء طاهراً وطهوراً ما لم يغلب الألعاب عليه ولو كان نجساً كان الماء نجساً كسور الكلب فكان الشك فيهما جميعاً وإنما لا يتنجس الثوب والعضو به لأن اليقين لا يزول بالشك لانه طاهر حقيقة * وكان هذا الاختلاف لفظي لأن من قال الشك في طهوريته لا في طهارته أراد أن الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينهما وبين التراب لانه ليس في طهارته شك أصلاً لأن الشك في طهوريته بدأ من أنشأ الشك في طهارته لتعارض الأدلة في طهارته ونجاسته قوله (وكذلك عرقه) أي كسور الحمار عرقه في كونه طاهراً وهذا جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح

قلنا أن سور الحمار طاهر وهو منصوص عليه في غيره ووضع وكذلك عرقه

ولبن الاتان ولم يزل الحديث به عند التعارض ووجب ﴿ ٨٨ ﴾ ضم التيمم اليه فسمى مشكلا لما قلنا لا انه يعنى به الجهل

وكذلك الجواب في
الخصي المشكل وكذلك
جوابهم في المفقود
ومثال ما قلنا في الفرق
بين ما يحتمل المعارضة
وبين ما لا يحتملها ايضا
الطلاق والعناق في محل
متهم يوجب الاختبار
لان وراء الابهام
محلا يحتمل التصرف
فصلح الملك فيه دليلا
لولاية الاختيار فاذا
طلق عينا ثم نسي لم
يجز الخيار بالجهل واذا
عرفت ركن المعارضة
وشرطها وجب ان
تبني عليه كيفية المخلص
عن المعارضة على
سبيل العدم من الاصل
وذلك خمسة اوجه
من قبل الجهة ومن قبل
الحكم ومن قبل الحال
ومن قبل الزمان
صريحاً ومن قبل
الزمان دلالة امان
قبل نفس الجهة فان
لا يعتدل الدليلان فلا
يقوم المعارضة مثل
الحكم يعارضه الجمل
والمشابه من الكتاب
او المشهور من السنة
يعارضه خبر الواحد
لان ركنها اعتدال
الدليلين

لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار وهو روي او الحمار الجاز فلا بد من ان يعرق الحمار
ولان معنى الضرورة في عرقه ظاهرة لمن يركبه * وذكر في شرح الجامع المذهب للفاضل الامام
فخر الدين رحمه الله وفي لعب الحمار والبغل وعرقهما اذا اصاب الثوب او البدن عن ابي حنيفة
رحمه الله ثلاث روايات في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية
الامالي وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد * وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله
ان عرق الحمار نجس الا انه عفى عنه لكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسد
وهكذا روي عن ابي يوسف رحمه الله وذكر القدر يري رحمه الله ان عرق الحمار طاهر
في الروايات المشهورة كذا في المحيط قوله (وابن الاتان) اي هو طاهر كسؤره او هو روي رواية عن
محمد رحمه الله فانه نقل عنه ان ابن الاتان طاهر ولا يؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية
وفي ظاهر الرواية هو نجس كذا في المحيط * وذكر الامام الترمذي في شرح الجامع الصغير
وعن البرزذوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش * وعن عيين الائمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه
حرام * وليس فيه ضرورة فسمى مشكلا لما قلنا * ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك فيه غير
متيقن بطهارته ولا بنجاسته وكان ابو طاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان
يكون الشك من احكام النزع فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة او انه
شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة وجوب ضم التيمم اليه للاحتياط
* لانه يعنى به الجهل اي لان يعنى به هذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب
الاستعمال وانتهاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا قوله (وكذلك الجواب في الخشي) اي ومثل
الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال
الجواب في الخشي المشكل ايضا هو الشخص الذي له مال الرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجم به
احد الجانبين على الاخر اعني الذكورة والانوثة فانه لما شكك حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير
الاصول والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث
في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فيقال اكر الصبيان في الميراث اعني نصيب الرجل
والمرأة ام يكن ثابتا فلا يست بالشك ويتأخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلوة احتياطاً
ولا يختنه الرجل ولا المرأة لاشتباها حاله بل تشتري امة تختنه من ماله او مال بيت المال على
ما عرف في كتاب الخشي * والالف فيه للتأنيب كما في حبل والبشري وكان ينبغي ان يقال
الخي المشكلة ويؤنب الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفقهاء الا ان الفقهاء نظروا
الى عدم تحقق التأنيب في ذاته فلم يلحقوا علامات التأنيب في وصفه وضميره تعليلاً للذكورة
* وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل خشي ورجل خسائي وخاب قال الشاعر
* شعر * لعمرك ما الخات بنو قشير * بنسوان تلدن ولا رجال * قوله (وكذلك جوابهم)
اي جواب علمائنا في المفقود فانه لما تعارض حياته ومماته وجب تقرير الاصول فجعل حيا
في ماله حتى لا يورث عنه لان حياته كانت باقية فلا تزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يرث

من أحد لأن استحقاقه لم يكن ثابتاً فلا يثبت بالشك أيضاً قوله (ومثال ما قلنا) من الفرق بين ما يحتمل المعارضة منصوص وبين ما لا يحتملها من القياس وأقوال الصحابة ما إذا وقع الطلاق أو العتاق في محل مبهم بأن قال لامرأته أحديكما طالق أو قال لامرأته أحديكما حرة وما إذا وقع الطلاق أو العتاق في محل عين ثم نسيه بأن قال لأحدى امرأتيه أنت طالق أو لأحدى امرأتيه أنت حرة ثم نسي المطلقة والمعتقة فإن في المسئلة الأولى يثبت له خيار التعيين لأن الإبهام لم ينشأ عن الجهل المحض كافي القياسين وقد كان تعيين المحل مملوكاً له شرعاً كما تبدأ الإيهام فببشارة الإيقاع اسقط ما كان له من الخيار في أصل الإيقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فيبقى ذلك الخيار ثابتاً له شرعاً * وهو معنى قوله لأن وراء الإبهام محل يحتمل التصرف أي بعدما وقع أصل الطلاق أو العتاق مبهماً في شيء آخر يحتمل التصرف أي الإيجاد من قبل المالك وهو تعيين المحل * أو معناه بعدما وقع أصل الطلاق مبهماً في محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لأن الطلاق المبهم لم ينزل في المحل على ما عرف فتبقى كل واحدة مبهماً محلاً لتصرفه * فصح المالك أي بقاء المالك في المحل دليلاً لولاية الاختيار * وهو كالقياسين لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت فيهما التخيير * وفي المسئلة الثانية لا يثبت الخيار لأن الطلاق أو العتاق قد نزل في أحدهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت في حقه بين المحلين لجهله بالمحل الذي عينه عند الإيقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعاً * ولو جعل إليه ذلك كان فيه اثبات صرف الحرمة عن محلها إلى غير محلها كافي تعارض الصين لما ثبت بناء على الجهل بالنسخ لم يثبت الخيار إذا لو ثبت ذلك لكان فيه صرف الحقيقة عن حجة إلى ما ليس بحجة قوله (وأدعرت ركن المعارضة) يعني لما علمت أن ركن المعارضة تقابل المختين على السواء وأن شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا * وجب أن تبني عليه أي على ما عرفت كيفية المحلص عن التعارض على سبيل العدم أي على وجه عدمه من الأصل بأن يقول لأنسلم أن المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة في المختين أو عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل أو الوقت إلى آخر ما بينا فاذكر من بيان حكم المعارضة هو المحلص منها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو المحلص منها على سبيل المع من المحكم يعارضه المحمل أو المتشابه فإن قوله تعالى ليس كذا شيء * محكم في نفي المماثلة فلا يعارضه قوله عز وجل * الرحمن على العرش استوى * لأنه متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو التساوي في المختين * ولو استدلل مستدل في حل البيع في صورة من الصور بمعوم قوله تعالى * وأحل الله البيع * لا يكون لخصمه أن يعارضه بقوله عز اسمه * وحرم الربوا * لأنه مجمل فلا يعارض الظاهر كذا في بعض السروح * ومثل الكتاب أو المشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن * لا يعارضه قوله عليه السلام * لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب * ومثل قوله عليه السلام * البيئة على المدعى واليمين على من أنكر * لا يعارضه لا خبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة في المختين قوله (وأما الحكم) فكذا إنما يطلب المحلص من حيب الحكم لأن من شرط المعارضة أن يكون الحكم الذي ينسبته أحد الدليلين عين

ومثله هذا كثيرة
لا تحصى وأما الحكم
فإن الثابت بهما إذا
اختلف عند التحقيق
سقط التعارض مثل
قوله تعالى ولكن
يؤخذكم بما كسبت
قلوبكم والمراد به
الغموس وقال
لا يؤخذكم الله باللغو
في إيمانكم ولكن
يؤخذكم بما عقدتم
الإيمان والغموس
داخل في هذا اللغو
لأن المؤاخذه المثبتة
مطلقة وهي في دار
الجزاء والمؤاخذه
المقيدة بدار
الابتلاء فصح الجمع
وبطل التدافع فلا
يصح أن يحمل البعض
على البعض ومثاله
كثير

ما ينفيه الآخر بتحقيق التوافع والتمانع فاذا اختلف الحكم عند التحقيق بان ينفي احدهما غير ما يثبت
 الآخر لا يثبت التدافع لا مكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة
 * لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم * فانه يوجب المؤاخذه في كل
 عین مكسوبة بالقلب اى مقصودة سواء كانت معقودة او غير معقودة فيتحقق المؤاخذه في الغموس
 * وقوله جل جلاله في سورة المائدة * لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم
 الايمان * يقتضى ان لا يتحقق المؤاخذه في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذه ولغو
 لا مؤاخذه فيه والآية سبقت لبيان المؤاخذه في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة
 فكانت لغو في حق المؤاخذه اذا اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليمين المشروعة
 ثلث خلت عنها لانها شرعت لتحقيق البر او الصدق وقد فات ذلك في الغموس اصلا فكانت
 لغو اى كلاما لا عبرة به من حيث انه لم يعقد لحكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخلة في عموم
 قوله تعالى * لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم * وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا
 اللغو اى اللغو المذكور في المائدة * ولم يقل داخلة لتأويل الغموس بالخلف واذا كان كذلك تتحقق
 التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذا الاولى توجب المؤاخذه فيها والثانية
 تنفيها عنها فيتخلص عنه ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذه المثبتة وهى المذكورة في قوله
 تعالى * ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم * مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد
 منها المؤاخذه بالعقوبة في الآخرة لانها المؤاخذه الكاملة فان الآخرة خلقت للجزاء وللمؤاخذه
 حقا لله تعالى بالعدل فاما الدنيا فدار ابتلاء يؤخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرا وينعم على العاصي
 استدراجا والمؤاخذات المعجلة في الدنيا لم تشرع الا باسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون زواجر
 عنها كماها الصلاح فلا تتم مض مؤاخذه لحق الله تعالى وانما تتم محض في الآخرة فثبت ان المطلق
 من المؤاخذه ينصرف الى المؤاخذه في الآخرة * والمؤاخذه المنفية وهى المذكورة في سورة
 المائدة في قوله عز وجل لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم مقيدة بدار الابتلاء اى المراد منها
 نفي المؤاخذه بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى * ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته *
 فيكون الحكم الذى اثبتته احد الصين غير الحكم الذى ينفيه الآخر فلم يتحد محل النفي
 والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع * ثم الشافعى رحمه الله نفي التعارض بطريق آخر
 فحمل المؤاخذه المذكورة في الآية الاولى على المؤاخذه بالكفارة لان المؤاخذه المذكورة
 في الآية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسير الاولى وحمل العقد المذكور في الآية الثانية على
 كسب القلب الذى هو القصد لا العقد الذى ضده الحل لان العقد يطلق على قصد القلب وعزمه
 على الشئ كما يطلق على ربط احد الكلامين بالآخر يقال عقدت على كذا اى عزمتم واعتقدت
 كذا اى قصدت ومنه العقيدة للعزيمة قال الشاعر * شعر * عقدت على قلبى بان نكتم الهوى *
 فصاح ونادى ا ننى غير فاعل * وقوله تعالى * بما كسبت قلوبكم * مفسر لا يحتمل الا القصد
 فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التأويل داخلة في العقد لا في اللغو

فيجب فيها الكفارة * والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين من غير شرط حث فقال * ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * وقال تعالى * ذلك كفارة ايمانكم اذا حلقتهم * ولم يقل اذا حنثتم ولا تجب الكفارة بنفس اليمين الا في الغموس * فصار حاصل كلامه ان معنى الآيتين واحد وهو نفي الكفارة عن اللغو واثبتها في الغموس والمعقودة فقال الشيخ رحمه الله لما بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بينا لا يصح ان يحمل البعض على البعض اى يحمل العقد على كسب القلب والمؤاخذه المطلقة على المؤاخذه المقيدة لان فيه تقليل فائدة النص فانا متى جلنا احدهما على الاخر كان تكرار او حل كلام صاحب الشرع على الافادة ما امكن اولى من حله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالآخر والعقد الشرعى يسمى عقداً لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر او ارتباط الكلام بحمل الحكم ان كان الكلام واحداً وعزيمة القلب لا ترتبط بشئ لانها لا توجب حكماً الا انها سبب العقد فانه يقصد بقلبه ثم يتكلم بلسانه فانطلق عليها اسم العقد فكان مجازاً * بوضحه ان الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلاً فكان حل القراءة بالتخفيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رماية للحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حلها على القصد * وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى نفي المؤاخذه عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها المؤاخذه بالاثم ونفاها في الآية الاخرى عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسرها ههنا بالكفارة فكان بياناً ان المؤاخذه في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذه اصلاً فلزم تسليم البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف النصوص بعضها في بعض وتقييد البعض ببعض فعلى هذا لا يكون الغموس داخلة في اللغو ولا في العقد فلا تجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ اثبت التعارض بان جعلها داخلة في اللغو ليكنه ايراده في هذا الفصل * وقوله لان المؤاخذه يتصل بقوله سقط التعارض * او يتعلق بمحذوف وهو ولما كانت الغموس داخلة في اللغو كان التعارض بين النصين ثابتاً في اليمين الغموس الا انه يندفع باختلاف الحكم لان المؤاخذه الى آخره قوله (واما الحال) اى دفع التعارض باختلاف الحال فنل قوله تعالى * ولا تقربوهن حتى يطهرن * بالتخفيف والتشديد فان القراءة بالتخفيف تقتضى ان يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على مادونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر مدة الحيض او على مادونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي رحمهم الله لان التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشئ الى غاية وبين اقتصاره دونها تاف فيقع التعارض ظاهراً لكنه يرتفع باختلاف الحالين اى بان تحمل كل واحدة من القراءتين على حال فيحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر مدة الحيض

واما الحال فنل قوله
تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن بالتخفيف

لانه انقطاع يقين وحرمة القربان تثبت باعتبار قيام الحيض لانه تعالى امر باعتزالهن لمعنى
الاذى بقوله عن اسمه * قل هو اذى فاعتزلوا النساء في الحيض * فبعد الانقطاع على اكثر مدة
الحيض لا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدى الى جعل الطهر الذى هو ضد الحيض
حيضا وهو تناقض وابطال للتقدير الوارد في الحيض * او يؤدى الى منع الزوج من حقه
وهو القربان بدون العلة المنصوص عليها وهى الاذى وكلاهما فاسد * وتحمل القراءة بالتشديد
على الانقطاع على مادون اكثر مدة الحيض لان في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع يقين لتوهم
ان يعاودها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى فلا بد من مؤكد
لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه * وقد اقامت الصحابة رضى الله عنهم الاغتسال
مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قالوا ان المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا جئنا بها
على ما ذكرناه من الحالين انقطع التعارض * فان قيل قوله تعالى * فاذا تطهرن * في القراءة يأبى هذا
التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغي ان يقرأ في
قراءة التخفيف فاذا تطهرن فثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقرائين اى
حتى يطهرن بانقطاع حيضهن وحتى يتطهرن بالاغتسال * قلنا لما بينا ان تأخير حق الزوج
الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى * تطهرن * في
قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قديحى * بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كثنين
بمعنى بان اى ظهر وكما يقال في صفات الله عز وجل تكبر وتعظيم ولا يراد به صفة تكون
باحداث الفعل * اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وقد نقل عن طاوس
ومجاهدان معناه توضحان اى صرن اهلا للصاوة كذا في غين المعاني يلزم مما ذكرتم الجمع بين
المعنيين المختلفين * فان قيل التطهر حقيقة في الاغتسال وحله على انقطاع الدم ان كان بطريق
الحقيقة فهو اثبات العموم المشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان
المعنيين اريدا من قوله تعالى * فاذا تطهرن * اذ هو ثابت في كل قراءة واردة المعنيين المختلفين من
لفظ واحد غير جائزة * ولا يقال معنى التطهر الاغتسال لا غير عند من اختار التشديد
وانقطاع الدم لا غير عند من اختار التخفيف فلا يكون فيه جمع بين المعنيين المختلفين * لا نأقول جميع
القراآت المشهورة حق عند جميع القراء وجميع اهل السنة فمن اختار التشديد فالتخفيف عنده حق
ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع عند الجميع في كل قراءة * قلنا لا يلزم الجمع
لان ارادة الانقطاع في حال اختيار التخفيف وفي هذه الحالة ليس له معنى غير ارادة الاغتسال
في حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر في هذه الحالة والحالتان لا يجتمعان اذ لا يقرأ بهما في حالة
واحدة فلا يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد * وهو نظير
قوله تعالى * من بعد عليهم * فان الغلب مصدر بمعنى اللزوم على قراءة غلبت على المجهول اى
غلبوا وهم من بعد ان صاروا مغلوبين سيغلبون على عدوهم وبمعنى المنعدي على قراءة غلبت

ومعناه انقطاع الدم
وبالتشديد قرئ
ومعناه الاغتسال وهما
معنيان متضادان
ظاهرا الا ترى ان
الحيض لا يجوز ان يمتد
الى الاغتسال مع
امتداده الى انقطاع
الدم لان امتداد الشيء
الى غاية واقتصاره
دونها معا ضدان لكن
التعارض يرتفع
باختلاف الحالين بان
يحمل الانقطاع على
العشرة فهو الانقطاع
التام الذى لا ترد فيه
ولا يستقيم التراخي
الى الاغتسال لما فيه من
بطلان التدبير ويحمل
الاغتسال على مادون
مدة الانقطاع
والتناهي لان ذلك
هو المفتقر الى
الاغتسال فيعدم به
التعارض

على المعروف اى غلبوا وهم من بعد ان كانوا غالبين على خصمهم سيغلبون فالمعنيان مختلفان
ولكنهما جازا رادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا * وذكر في شرح التأويلات ان الآية
محمولة على ما دون العشرة لان الغالب في النساء ان لا تمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا
يقتصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة
النساء * هن ناقصات العقل والدين * ثم وصف نقصان دينهن بان تحيض احديهن في الشهر
سنة او سبعا وصفهن بجملة بنقصان الدين ثم فسر النقصان في جملتهن بما ذكره فدل ان ذلك هو
الغالب في جملتين والخطاب ينصرف الى ما هو الغالب فدل ان المراد من الآية هو النهي
عن قربانتهن اذا كانت آياتهن دون العشرة وبه نقول على القرائتين جميعا اما القراءة بالتشديد
فظاهر واما بالتخفيف فلان الانقطاع في ما دون العشرة لا يثبت الا بغتسال او ما يقوم مقامه
لما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاغتسال ايضا فلذلك قرئ في القراءة بالتخفيف فاذا
تطهرن دون طهرن ليدل على ان الانقطاع بالاغتسال قوله (وكذلك قوله تعالى) اى وكما
ان القرائتين في الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف
الحال فكذا القرائتان في قوله تعالى * وامسحوا برؤوسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها
متعارضتان اذا خفض معطوف على الرأس فيقتضى وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب
الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء
بالمسح فيعارضان ظاهرا فيتخلص عنه باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب * وقوله
وصح ذلك جواب عما يقال لا يستقيم الحمل على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على
الرجل على قراءة الخفض لاعلى الخف اذ لم يقل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم * فقال قد
صح ذلك اى جل قراءة الخفض على المسح بالخف وان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد
لما اقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسح بمنزلة مسح القدم فصار اضافة المسح الى
الرجل واردة الخف منها وفي بعض النسخ فصار مسح بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما قام
مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا بشرة القدم تقديرا كما ان الغسل يصادف بشرة القدم
تحقيقا فيصح اضافة المسح الى الرجل * وفي ذكر الرجل دون الخف فائدة وهى ان المسح
لو اضيف الى الخف بان قيل وامسحوا برؤوسكم وخفافكم لا وهم جواز المسح على الخف
وان كان غير ملبوس ففي اضافته الى الرجل واردة الخف ازالة ذلك الوهم * وما ذكر
الشيخ هو اختيار بعض العلماء فانهم ائبتوا سرعية المسح على الخف بالكتاب بهذا الطريق
فاما عند طامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور في المبسوط والهداية
وعامة الكتب فانه لو كان ثابتا به لكان مغيا الى الكعبين كالغسل * وما قيل يحتمل انه كان
مغيا الى الكعبين ثم لسخت العاية بالسنة وبقي اصل المسح لا يخلوا عن ضعف لان النسخ انما
يثبت بالنقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان مغيا ثم نسخ ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار او قال مثل فلق الصبح ولو كان ثابتا

وكذلك قوله فامسحوا
برؤوسكم وارجلكم
الى الكعبين بالخفض
والنصب متعارضان
ظاهرا فاذا جلنا
النصب على ظهور
القدمين والخفض
على حال الاستئثار
بالخفين لم يثبت
التعارض فصح
ذلك لان الجلد اقيم
مقام بشرة القدم
فصار مسح بمنزلة
غسل القدم واما
صريح اختلاف الزمان
فبان يعرف التاريخ
فيسقط التعارض
ويكون آخرهما
ناسخا

بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه * ثم عندهؤلاء القرائة بالخفض وان كان معطوفة على الرأس فهي موجبة للغسل ايضا لانه اريد بالمسح الغسل في حق الرجل للمشكلة وهي ان يذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى * فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم * وجزاء سيئة سيئة مثاها * وقول الشاعر * قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لي جبة وقيصا * وللتفاوت بين الفعلين اذ كل واحد منهما اساس العضو بالماء والمتوضئ لا يقنع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الغسل ويقال تسمحت للصلوة اي توضأت وقال تعالى * فطفق مسحاً بالسوق والاعناق * اي غسل اعناقها وارجلها غسلًا خفيفا في قول ازالة القبار عنها لكرامتها عليه * ولا يقال فيه جمع بين الحقيقة والحجاز لان حقيقة المسح قد اريدت بقوله * وامسحوا * فلا يجوز ان يراد به الغسل * لاننا نقول انما اريد الغسل بالمسح المقدر الدال عليه الواو في قوله وارجلكم اذ التقدير وامسحوا برؤوسكم وامسحوا بارجلكم دون المذکور صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما فان قيل اي فائدة في عطف المفسول على الممسوح قلنا هي التحذير عن الاسراف المنهى عنه فعطف على الممسوح لالتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها كذا في الكشف قوله (وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه) والمتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا تعتد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال علي رضي الله عنهما تعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجتمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضي الله عنه هذا اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف تعين الآخر للعمل به لانه ناسخ وقد ثبت تأخر قوله تعالى * واولات الاجال اجلهن * عنده حتى دما الى المباهلة فلا معنى للجمع بينهما * والمباهلة مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة ويروى لاعتنه وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شئ اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الطالم كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه التأخر دليل النسخ ولم ينكره علي رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان التأخر من النصين ناسخ للمقدم قوله (واما الذي ثبت دلالة) الى آخره اذا اجتمع المبيع والمحرّم نقل عن عيسى بن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الأدلة كالولين فقد قيل واحد منهما على المولية ولا يعلم تقدم احدهما ايها يبطلان وكالفرق اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض * وفي القواطع لابن منصور السمعاني اذا اقتضى احدا الخبرين الخطر والاخر الاباحة فقيه وجهان احدهما انهما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة * والوجه الاخر هو الاصح ان الخطر اولى لانه احوط * وعندنا يرجح المحرم لقوله عليه السلام * ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال * وقوله عليه السلام * دع ما يربك الى ما لا يربك * ولا يربيه جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما ومباحا وانما يربيه جواز فعله فيجب تركه * ولما روى عن عمر رضي الله عنه قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتها آية والتحريم اولى ولان من طلق احدي نسائه او اعتق احدي امائه ونسبها

وذلك مثل قول ابن مسعود رضي الله عنه في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا انها تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصصى واولات الاجال اجلهن تزلت بعد التي في سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وكان ذلك رداعلى من قال بابعد الاجلين واما الذي ثبت دلالة فمثل النصين تعارضا في الخطر والاباحة ان الخطر يجعل اخرنا ناسخا لالة لانا نعلم انهما وجدوا في زمانين ولو كان الخطر اولا كان ناسخا للمبيع ثم كان المبيع ناسخا فتكرر النسخ واذا تقدم المبيع ثم الخطر لم يتكرر فكان المتيقن اولى

يحرم عليه وطى جمعهن بالاتفاق ترجيحاً للحرمة * وما ذكر في الكتاب من كون المحرم ناسخاً * لانا نعلم انهما وجدوا في زمانين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لو كان الحاضر متقدماً يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدماً لا يتكرر فكان المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذي فيه احتمال * او معناه ان الحاضر ناسخ يقين تقدم او تاخر لانه امانا نسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقرراً للاباحة الاصلية لانا نسخها فكان العمل بما هو ناسخ يقين اولى من العمل بالمحتمل قوله (وهذا) اى جعل الحاضر ناسخاً للمبيح + بناء على كذا اختلاف العلماء في الاشياء التى تحتل ان يرد الشرع باباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصاً العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعى الى انها على الاباحة وانها هى الاصل فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع ابيح له ان يأكل ماشأاً من المطعومات واليه اشار محمد رحمه الله في الاكراه حيث قال ولو تهدد بقتل حتى يأكل الميتة او يشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آمناً لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلاً والحرمة بعارض النهى : وهو قول ابى على الجبائى وابنه ابى هاشم واصحاب الظواهر * وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى ومعتزلة بغداد انهما على الحظر حتى ان من لم يبلغه الشرع لا يباح له شئ الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه مثل التنفس والانتقال عن مكان الى مكان + وقالت الاشعرية وماتة اهل الحديث انها على الوقف لا توصف بحظر ولا باباحة حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتناول شيئاً فان تناول شيئاً لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة * قال عبد القاهر البغدادى وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله تعالى ثواباً ولا عقاباً * والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في شرح التأويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لاحظه في معرفة هذا القسم يعنى فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج اليه للبقاء + وجه القول الاول انه تعالى غنى على الحقيقة جواد على الاطلاق واغنى الجواد لا يمنع ماله عن عباده الا ما كان فيه ضرر فتكون الاباحة هى الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة لعوارض ولم يثبت فيبقى على الاباحة + ووجه القول الثانى ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى على الحقيقة والتصرف فى ملك الغير لا يثبت الاباحة المالك فلما لم يثبت الاباحة بقيت على الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير + ووجه قول الواقفية ان الحرمة او الاباحة لا تثبت الا بالشرع قبل وروده لا يتصور نبوت واحدة منهما فلا يحكم فيها بحظر ولا باباحة * ثم الشيخ رحمه الله اختار القول الاول لانه لم يقل بكون الاباحة اصلاً على الاطلاق على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء فى اصل وضعها مباحة من غير تكليف يحظر وتحريم ثم بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم يحظر بعضها وابقاء بعضها على الاباحة الاصلية

وهذا بناء على قول
من جعل الاباحة
اصلاً ولنا نقول
لهذا فى اصل الوضع
لان البشر لم يتركوا
سدى فى شئ من
الزمان وانما هذا بناء
على زمان الفترة
قبل شريعتنا

لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلاق ولم يكلفوا بشئ مدة ثم بعث فيهم الانبياء بالتكليف فكلفوا بتحريم البعض وابقاء الباقي على ما كان وليس الامر كذلك اذا الناس لم يتركوا سدى اى مهلا في زمان فان اول البشر ادم عليه السلام وهو كان صاحب شرع قدانى بالامر والنهى والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سمعى وان فتر بحيث يحتاج الى تحديد النظر به كما قال تعالى * وان من امة الا خلا فيها نذير * اى وما من امة فيما مضى الا جاءهم منذر واذا كان كذلك تعذر القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما قال بكونها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان الذى بين عيسى ومحمد عليه السلام لان الاباحة والحرمة قد ثبتتا في الاشياء بالشرائع الماضية وبقيتا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة في زمان الفترة فيما بين الناس فيبقى الى ان ينبت الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا فهذا هو المراد بكون الاباحة اصلا لانها اصل على الاطلاق * وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه لا يتصور القول بالاباحة او الحظر او التوقف قبل وجود الخلاق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم وبعدها وجدوا لم يتركوا سدى في زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة * ويؤيده ما ذكر في شرح التاويلات في هذه المسئلة وهذا الخلاف انما يتحقق فيمن بلغ في شاهرى جبل ولم يبلغه دليل السمع او في زمان الفترة * وذكر عبدالقاهر البغدادى وهذا اى الوقف مذهب ابى الحسين الاشعرى وضرار وبشر المرسى وبه قال اكثر اصحاب الشافعى مع قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن شريعة وانما تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها لا على تقدير حصولها * وذكر ابو اليسر في اخر هذه المسئلة والصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان يحرم تارة ويباح اخرى فقبل ورود النسخ او في حق من لم يبلغ اليه الشرع لا يوصف بالحرمة ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمة كفعل من لا يدخل تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال على الاباحة بالايجاع مالم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالى اباح الاموال بقوله * خلق لكم ما فى الارض جميعا * والانفس مع الاطراف على الحرمة لان الله تعالى الزمهم العبادات ولا يقدر على تحصيلها الا بالعصمة عن الاتلاف والعصمة لا تثبت الا بتحريم اتلاف النفس والاطراف جميعا قوله (وذلك) اى ترجيح المحرم وجعله ناسخا للمبيح مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب وهو ما روى عن ما يشه رضى الله عنها انه اهدى لها ضب فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكله فكرهه فجاء سائل فارادت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام * اطعمين ما لا تأكلين * فدل انه كرهه لحرمة اذ لو لم يكن كراهية الاكل للحرمة لامرها بالتصدق كما امر به في شاة الانصارى بقوله * اطعموها لاسارى * وما روى عن عبدالرحمن بن حسنة انه قال نزلنا رضا كثيرة الضباب فاصابتنا جماعة وطبخنا منها وان القدور لتغلى بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال * ما هذا * فقلنا ضباب اصبناها فقال * ان امة من بنى اسرائيل مسخت دواب فى الارض وانا اخذنى ان يكون هذه فاكفوها * وروى انه اباحه وهو ما روى ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله

وذلك ما روى عن
النبي عليه السلام انه
حرم الضب وروى
انه اباحه وحرم
لحموم الجر الاهلية
وروى انه اباحه

عليه وسلم سئل عن الضبع قال * لم يكن من طعام قومي فأجد نفسي تعافه فلا أحله ولا أحرمه *
وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال أكل الضبع على ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفي الأكلين أبو بكر رضي الله عنه ورسول الله عليه السلام كان ينظر إليه ويضحك فنهجن
رجعنا المحرم على المبيع وجلنا دليل الإباحة على ما كان قبل التحريم * وحرم لحوم الجحر
الإهلية وروى أنه إباحها كباينا في مسألة السور فعلمنا بالمحرم وجعلناه ناسخا للمبيع *
وكذلك الضبع أي وكالضبع أو الجمار الضبع في أن المحرم والمبيع فيه تعارضا ، قال المبيع حديث
جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه سئل عن الضبع أصيده فقال نعم فقبل أي كل لحمه
فقال نعم فقبل شيء سمعته من رسول الله عليه السلام فقال نعم ، والمحرم حديث ابن عباس
رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وكل
ذي مخلب من الطير فرجعنا المحرم لما ذكرنا * وحديث جابر أن صح فحمول على الابتداء
* وما يجري مجرى ذلك أي مجرى ما ذكرنا من الظاهر مثل الثعلب والقنفذ والسلحفاة قوله
(واختلف مشايخنا) إلى آخره الدليل المتيقن هو الذي يثبت أمرا عارضا والنافي هو الذي ينفي
العارض ويبقى الأمر الأول كما أشير إليه في الكتاب * فإذا تعارض نصان أحدهما مثبت والآخر
نافي ترجح المتيقن عند الشيخ أبي الحسن الكرخي وهو مذهب أصحاب الشافعي لأن المتيقن يخبر
عن حقيقة والنافي اعتماد الظاهر فيكون قول المتيقن راجحا على قول النافي لاشتماله على زيادة
علم كما في الجرح والتعديل إذا تعارض أقدم قول الجرح على قول المعدل لأنه يخبر عن حقيقة
والمعدل يخبر بمعتد على الظاهر * وكذا إذا شهد شاهدان أن عليه كذا وشهد آخر أن لا شيء
عليه يترجح المتيقن * ولأن المتيقن يفيد التأسيس والنافي يفيد التاكيد والتأسيس أولى من
التاكيد * وقال عيسى بن إبان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة إنهما يتعارضان لأن ما يستدل به
على صدق الراوي في المتيقن من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود في النافي فيتعارضان
ويطلب الترجيح من وجه آخر ، وقد اختلف عمل أصحاب المتقدمين يعني أبا حنيفة
وأبا يوسف ومحمد رحمهم الله في هذا الباب أي في تعارض النفي والابتن في بعض الصور
عملوا بالمتبني وفي بعضها عملوا بالنافي * وحاصل ما ذكره ههنا من المسائل التي اختلف
عملهم فيها خمس مسائل أحدهما مسألة خيار العتاقة وهي ما إذا اعتقت الأمة المنكوحه ثبت
خيار فسخ السكاح إذا كان زوجها عبدا بالاتفاق وكذا إذا كان زوجها حرا عندنا * وعند
الشافعي رحمه الله لا يثبت لها الخيار إذا كان زوجها حرا لأن المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت
لها الخيار كالأول إيسرت والزواج موسر بخلاف ما إذا كان عبدا لأنه ليس بكفولها بعد العتق
* ونحن نقول الملك يزداد عليها بالحرية على ما عرف في مسألة اعتبار الطلاق فلها أن تدفع
الزيادة عن نفسها * والأصل فيه حديث بريرة رضي الله عنها فقدرت عروة بن الزبير
عن عائشة رضي الله عنها أن بريرة اعتقت زوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولو كان حرا لما خيرها وروى عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها أن

وكذلك الضبع وما
يجري مجرى ذلك أنا
نجعل الحاضر ناسخا
واختلف مشايخنا
فيما إذا تعارض نصان
أحدهما مثبت والآخر
نافي مبق على الأمر
الأول فقال الكرخي
المتبني أولى وقال
عيسى بن إبان
يتعارضان وقد
اختلف عمل أصحابنا
المتقدمين في هذا
الباب فقدرت أن
بريرة اعتقت
وزوجها حرا وهذا
مثبت وروى أنها
اعتقت وزوجها عبدا
وهذا مبق على الأمر
الأول وأصحابنا
أخذوا بالمتبني وروى
أن النبي عليه السلام
تزوج ميمونة وهو
حلال بسرف وروى
أنه تزوجها وهو محرم

واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلى انما اختلفت ﴿ ٩٨ ﴾ في الحل المعترض على الاحرام فجعل اصحابنا

العمل بالنافي اولى من العمل بالمثبت وروى ان النبي عليه السلام رد ابنته زينب رضى الله عنها على زوجها بنكاح جديد وروى انه ردها بالنكاح الاول واصحابنا عملوا فيه بالمثبت وقالوا في كتاب الاستحسان في طعام او شراب اخبر رجل بجرمة والاخر بجرمة او طهارة الماء ونجاسته واستوى الخبران عند السامع ان الطهارة اولى ولم يعملوا بالمثبت وقالوا في الجرح والتعديل اذا تعارضوا ان الجرح اولى وهو المذهب فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع وذلك ان تقول ان النافي لا يخلو من اوجه اما ان يكون مما يعرف بدليله او لا يعرف بدليله او يشبه حاله فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مل الاثبات

زوجها كان حرا حين عتقت فالاص الاول ناف لانه مبق على الامر الاصلى اذ لا خلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق والثاني مثبت لانه ثبت امر ارضا وهو الحرية فاصحابنا اخذوا بالمثبت في هذه المسئلة * والثانية مسئلة نكاح المحرم فعند الشافعى رحمه الله لا يجوز لان الوطى حرام بدواعيه والعقد داع اليه وضعا وشرعا لانه سبب موضوع فتعدت الحرمة اليه كما في حرمة المصاهرة وكفى شراء الصيد للمحرم * وعندنا يجوز لان حرمة المرأة على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطى او قاصرا كالمس والقبلة وليس في العقد فلا يحرم كسراء الجارية والطيب واللباس * والاصل فيه حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال بسرف اى خارج عن الاحرام فالاول ناف لانه مبق على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل الزوج والساقى مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وعلماؤنا اخذوا فيها بالنافي * وسرف بوزن كتف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب * وفي الصحاح وسرف اسم موضع * وعن المستغفرى سرف على رأس ميل من مكة بمقبر ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ورضى عنها وكانت ماتت بمكة فحملها ابن عباس الى سرف * ويجوز ترك سرف بتقدير التأنيت وصرفه بتقدير عدمه * وقوله واتفقت الروايات جواب عما قال ابو الحسن ان علماؤنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لابلان في فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلى وانما اختلف في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا * والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفرى * والسائلة مسئلة وقوع الفرقة بتيان الدارين وهى ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعى رحمه الله لاتقع * وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما ان زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العارض بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول * وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت لانه يدل على امر عارض فاخذ علماؤنا بالمثبت دون النافي * والرابعة مسئلة كتاب الاستحسان فالخبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصلى والخبر بالنجاسة مثبت لانه مخبر عن امر عارض واخذوا فيها بالنافي دون المذهب * والخامسة مسئلة تعارض الجرح والتعديل بان اخبر من كانه عدل واخبر آخر انه مجروح يرجح خبر الجرح وهو مثبت لانه ينت امر عارض على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ العدالة هى الاصل فهذا بيان اختلاف عملهم في هذا الباب والاصل الجامع ما ذكر في الكتاب بما يعرف

وذلك مثل ما قال محمد رجه الله في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته منه يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ﴿ ٩٩ ﴾ ابن الله قول النصراني او قالت النصراني المسيح ابن الله لكنها

لم تسمع الزيادة
فالقول قوله فان
شهد شاهدان انا
سمعناه بقول
المسيح ابن الله ولم
نسمع منه غير ذلك
ولا ندري انه قال غير
ذلك ام لا لم تقبل
الشهادة وكان القول
قوله ايضا وان قال
الشاهد ان نشهد انه
قال ذلك ولم يقل غير
ذلك قبلت الشهادة
ووقعت الحرمة
وكذلك في الطلاق
اذا ادعى الزوج
الاستثناء فقد قبلت
الشهادة على محض
النفي لان هذا نفي
طريق العلية ظاهر
وذلك ان كلام
المتكلم انما يسمع
حيانا فيحيط العلم بانه
زاد عليه شيئا اولم
يزد لان مالا يسمع
فليس بكلام لكنه
دندنة واذا وضع
طريق العلم وظهر صار
مثل الالبات واماما

بدليله اى يكون بناء على دليل كالاثبات او لا يعرف بدليله اى لا يكون مبنيا على دليل بل
يكون مبنيا على الاستصحاب الذى هو ليس بدليل او يشبه حاله اى يجوز ان يكون مبنيا
على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب قوله (وذلك) اى النفي الذى هو مثل
الاثبات مثل ما قال محمد في السير الكبير ولو ان امرأة قالت للقاضي انى سمعت زوجي يقول
المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامي شيئا آخر فقلت النصراني يقولون المسيح
ابن الله او قلت المسيح ابن الله قول النصراني فلم تسمع المرأة بعض كلامي وقالت المرأة
كذب فالقول قول الزوج مع يمينه لانه ما اقر بالسبب الموجب للفرقة فان عين هذه الكلمة
لا تكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة * بخلاف ما لو قالت
انى سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عن يقول هذا
حيث بان من امرأته لان ما في ضميره لا يصلح ناسخا للحكم ما تكلم به فان ما في الضمير دون
ما تكلم به والشئ لا ينسخه الا ما هو مثله او فوقه * فان شهد الشهود للمرأة انما سمعناه يقول
كذا ولم نسمع منه غير ذلك فالقول قول الزوج ايضا لانه لا تنافي بين اقوالهم لم نسمع وبين قول
الزوج قلت قالت النصراني كذا لانه صح ان يقال قال فلان قولا ولكني لم اسمع فلا يصلح
حجة للالزام * وان قالوا نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة لان الشهود
اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يبطل شهادة الشهود * وانما قبلت هذه
الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب للعلم لان ما يكون من باب الكلام
يكون مسموعا لمن كان بالقرب من المتكلم وما لم يسمع منه يكون دندنة لا كلاما * وذكر في
شرح السير الكبير انها لما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق مما هو ايات
وهو بمنزلة شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت ووارثه لان علمه وارثا غيره * يوضحه ان قولهم
لم يقل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما يدعى من الزيادة في ضميره لا في كلامه وذلك لا يصلح
ناسخا لموجب كلامه حتى لو قال الشهود لا ندري قال ذلك او لم يقل الا اننا لم نسمع منه غير
قوله المسيح ابن الله فالقول قول الزوج ولا يفرق بينه وبين امرأته لان الشهود ما ثبتوا ان
الزيادة في ضمير لافي كلامه وانما قالوا لم نسمع منه وكما لم نسمعوا ذلك منه فالقاضي لم يسمع
ايضا * وكذلك في الطلاق اى ومثل الحكم المذكور في هذه المسئلة حكم ادعاء الزوج الاستثناء
في الطلاق او في الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت
المرأة الاستثناء فالقول قوله * فان شهد الشهود عليه بطلاق او خلع بغير استثناء بان قالوا
قد تكلم بالطلاق او الخلع ولم يتكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقبل قوله * وان قالوا لم نسمع
منه غير كلمة الطلاق كان القول قوله في ذلك ولم تقبل الشهادة لما ذكرنا لان ان يظهر منه ما يكون
دليل صحة الخلع من قبض البدل او سبب اخر فحينئذ لا يقبل قوله في ذلك كذا في شرح السير
الكبير لنسب الائمة رجه الله * الدندنة ان تسمع من الرجل نغمة ولا تفهم ما يقول قوله (واماما لا
طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل عليه) اى فيه خبر المحر في مقابلة الالبات لانه خبر لا عن دليل

لا طريق لاحاطة العلم به فانه لا يقبل فيه خبر المحر في مقابلة الالبات مل التزكية لان الداعي الى التزكية
في الحقيقة هو ان لا يقف المركب منه على ما يجرح عدالته وقل ما يوقف من حال البشر على امر فوجه في التزكية

والجرح يعتمد الحقيقة فصار اولى وان كان امر اثبتة فيجوز ١٠٠ * ان يعرف الخبر بدليل ويجوز ان يعتمد فيه

ظاهر الحال وجب
السؤال والتأمل
في الخبر فان ثبت انه
بنى على الحال لم يقبل
خبره لانه اعتمد
ماليس بحجة وما
يشاركه فيه السامع
واذا اخبر عن دليل
المعرفة حتى وقف
عليه كان مثل المثبت
في التعارض فحديث
نكاح ميمونة من القسم
الذي يعرف بدليله
لان قيام الاحترام
يدل عليه احوال
ظاهرة من المحرم
فصار مثل الاثبات
في المعرفة فوقع
المعارضة فوجب
المصير الى ماهو
من اسباب الترجيح
في الرواة دون
ما يسقطه التعارض
في نفس الحججة وهو
ان يجعل رواية من
اختص بالضبط
والاقتان اولى وهو
رواية ابن عباس
رضي الله عنه انه
تزوجها وهو محرم
لانه فسر القصة

موجب بل عن استصحاب حال وخبر الخبر صادر عن دليل موجب له * ولان السامع
والخبر في هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت بالخبر بالنفي فلو جاز ان يكون
هذا الخبر معارضاً لخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضاً لخبر المثبت الداعي الى التزكية
في الحقيقة هو ان لم يقف المزمى منه اى من الشاهد على ما تجرح عدالته فكان مآل تزكيته
الجهل بسبب الجرح اذ لا طريق للمزكى الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع
الاقوات حتى يكون اخباره بعدالته عن دليل يوجب العلم بها * والجرح يعتمد الحقيقة اى
الجرح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعانة فصار اولى والقالة قوله وقلم توقف
عبارة عن العدم بطريق المجازى لا توقف * وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية
فذهب طامة الفقهاء والاصوليين الا ان بعضهم فصلوا وقالوا الجرح اما ان يعين السبب او لا
فان عين فاما ان ينفيه المعدل ام لا فان نفيه فاما ان ينفيه بطريق يقينى ام لا * فان عين السبب
ونفيه المعدل بطريق يقينى مثل ان يقول الجرح رأيت قد قتل فلانا المسلم بغير حق في وقت
كذا ويقول المعدل قد رأيت حيا بعد ذلك او يقول الجرح رأيت شرب الخمر طويلا يوما بالجمعة
ويقول المعدل كنت مصاحباً له في جميع ذلك اليوم فلم يشربها اصلا فهنا يتعارضان وترجح
احدهما على الآخر بعض اسباب الترجيح وفي غير هذه الصورة يقدم الجرح لانه اطلاع
على زيادة لم يطلع عليها المعدل وما نفاها يقينا فوجب تقديمه * وينبغي ان يكون مذهبا هكذا
ايضا لان هذا التعديل نفي عن دليل فيجوز ان يعارض الاثبات وهو الجرح قوله (دون
ما يسقط به التعارض في نفس الحججة) وهو كون احدهما نفي والآخر اثباتا يعنى لا يقال احدهما
نفي والآخر اثبات والنفي مبنى على عدم الدليل فلا يعارض للاثبات لان هذا النفي ثبت
بالدليل فصار مثل الاثبات * وهوان يحمل اى الرجوع الى اسباب الترجيح اى يجعل
رواية ابن عباس رضي الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي
لا يعادله في شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قلة الوهم والغلط * والدليل على زيادة
ضبطه واتقانه انه فسر القصة على ما روى عنه جابر بن زيد وعطاء بن ابي رباح ومجاهد ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك يعنى في عمرة القضاء
وهو حرام وكان زوجه اياها العباس بن عبد المطلب فاقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة
ثلثا فاته حويط بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته
باخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا قد انقضى اجلك فاخرج عنا فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم * ما عليكم لو تركتموني فاعرست بين اظهركم فصنعنا لكم طعاما
فحضرتهم * قالوا لا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف
ابارفع مولا على ميمونة حتى اتاه بها بسرف فبنى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسلم هنالك
هكذا في معرفة الصحابة للمستغفرى وشرح الانار للطحاوى * وحديث يزيد قد ضعفه
عمر بن دينار حيث قال للزهري وما يدري يزيد بن الاصم اعراى بوال على عقبه اتجعله

(مثل)

فصار اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعادله في الضبط والاقتان

مثل بن عباس ولم ينكر عليه الزهري * قال ابو جعفر رحمه الله في شرح الآثار والذين رووا
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سعيد بن
جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم ائمة وفقهاء تخرج برواياتهم
وآرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار وايوب السخيتاني وعبد الله بن ابي
نخبة وهؤلاء ايضا ائمة يقتدى برواياتهم وقد روى عن عائشة رضي الله عنهما ما يوافق رواية ابن
عباس وروى ذلك عنهما من لا يطعن احد فيه ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن مسروق
رحمهم الله فكل هؤلاء ائمة تخرج برواياتهم فماروا من ذلك اولى مما روى من ليس كمثلهم
في الضبط والثبوت والفقه والامانة * وما قالوا ان ابا رافع كان رسولا بينهما فكان هو اعرف
بالبيان وهو يروى انه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد يغيب عند العقد اما الولي فلا
والعباس ولي من جانبها فكان ابنه اعرف بحال ابيه * وما روى عن ميمونة رضي الله عنها
انه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بلغها بعد الحل لان العباس كان
ينكحها قوله (وحديث بريرة وزينب لا يعرف الابناء على ظاهر الحال) اى خبر النافى
في هذين الحديثين وهو انه عليه السلام خيرها وزوجها عبدوانه عليه السلام رد زينب
بالنكاح الاول بناء على ظاهر الحال اى على استحباب الحال لا على دليل موجب للعلم فان من
روى انه كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت
للحرية * ومن روى الرد بالنكاح الاول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب ايضا
وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه قد عرف النكاح بينهما قائما فيما مضى وشاهد ردها فروى انه
ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولى لا بتناؤه على دليل موجب للعلم * مع
ان رواية الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردها عليه بجرمة النكاح الاول اى انها
كانت منكوحة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم يزوجها غيره * ثم انهم قالوا خبر
العبودية في حديث بريرة راجع على خبر الحرية لان رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن
ابى بكر عن عائشة رضي الله عنها وهى كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوى
خبر الحرية للاسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى اولى
لزيادة يقن في المسموع عند عدم الحجاب * والجواب عنه ان اتيقن فيما قلنا اكثر لا بتناؤه
على الدليل كاذكرنا ولا فيما قلنا عملا بالروايتين فانه لما روى انه كان عبدا وانه كان حرا
جعلناه حرا في حال وعيدا في حال والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية
العارضة فجعلنا الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه كان
عبدا لم تنفث ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال انى خيرتها لان زوجها كان
عبدا ولو قال ذلك لانتفى التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم *
وقوله لو كان حرا لم يخبرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام عائشة ويجوز ان يكون
من كلام عروة فلا يدل ذلك على انتفاء الخيار عند الحرية * ومسئلة الماء اى النقي في مسئلة

وحديث بريرة
وزينب من القسم
الذى لا يعرف الابناء
على ظاهر الحال
فصار الاثبات اولى
ومسئلة الماء والطعام
والشراب من جنس
ما يعرف بدليله لان
طهارة الماء لمن
استقصى المعرفة في
العلمية مثل النجاسة
وكذلك الطعام
واللحم والشراب
ولما استويا وجب
الترجيح بالاصل
لانه لا يصلح علة
فيصلح مرجحا

الماء والطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله لانه اذا اخذ الماء من واد جار في اثناء طاهر ولم يغب ذلك الاثناء عنه كان في الاخبار بطهارته معتمدا على دليل موجب للعلم بالخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكر في الكتاب قوله (ومن الناس من يرجح بفضل عدد في الرواة) ولا يرجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواه اكثر من رواية الاخر عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظاهرا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع * ولهذا رجح محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد فيما اذا خبر واحد بطهارة الماء او يحل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة او بالحرمة او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا يؤيده ان في باب الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المشيحة لطمانيئة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وقد اشتهر من الصحابة رضي الله عنهم الاعتماد على خبر المشي دون الواحد * ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك في ايقاع العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الرأي فلا يترجح احد الخبرين بكثرة الخبرين كما في الشهادة فانها لا تترجح بكثرة العدد لا سواء الاثنين وما فوقهما في ايقاع العلم وكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان الخبر هناك يخبر عن معانية وحقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به اوجب امامها فان الخبر لا يخبر عن معانية فكان خبرا محضاً وخبر الواحد والاثنين فيه سواء هذا هو الفرق بين المسئلتين * كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول الخبر ههنا يخبر عن معانية ايضا فانه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام او من غيره من الرواة فكان في معنى الشهادة فينبغي ان يترجح خبر الاثنين على الواحد * والصحيح ما ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره في السير الكبير ان اهل العلم بالسير ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان منهم على قول اخذت بذلك وترك ما انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد * واي ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله * قال والصحيح ما قال فان كثرة العدد لا تكون دليل قوة الحجة قال تعالى * ولكن اكثرهم لا يعلمون * وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين * وقال * ما يعلم الا قليل * وقليل ما هم * ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل باخبار الآحاد فالقول به يكون قولاً بخلاف اجاعهم رأيت لو وصل الى السامع احد الخبرين

ومن الناس من يرجح
بفضل عدد الرواة
واستدل بما قال محمد
رحمه الله في مسائل
الماء والطعام والشراب
ان قول الاثنين اولى
لان القلب يشهد
بذلك لمزية في الصدق
الا ان هذا خلاف
السلف فانهم لم
يرجحوا بزيادة العدد

بطريق واحد والاخر بطرق اكان يرجح ما وصل اليه بطرق اذا كان راوى الاصل واحدا
فهذا لا يقول به احد * وذكر في الميزان لا يترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه
يحتمل ان يكون الخبر الذي رواه اقل متأخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لا يرتفع
الرواة قوله (وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية) انما ذكر هذا جوابا عن اعتبارهم
الخبر بالشهادة في خبر الاثنين في باب الشهادة راجع على خبر الواحد فكذلك في باب الاخبار
* فقال وكما لا يصح ما ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح
بالذكورة والحرية ثابت في باب الشهادة حتى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين
وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدین ولم يجب الترجيح لهما في رواية الاخبار حتى كان
خبر المرأة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير
مستقيم * قال شمس الائمة رحمه الله ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى
ان التعارض في رواية الاخبار تقع بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود في القذف بعد
التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المثني وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما في الشهادات
حتى ثبت بشهادة الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمانينة القلب الى قول
الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة في الاموال
ليعلم انه لا يؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى مالم يعلم المساواة بينهما من كل وجه قوله
(ولكنهم لا يسلمون هذا الا في الافراد) يعني انهم يسلمون ان الترجيح بالذكورة والحرية لا يجب
في الافراد حتى لا يترجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد لكنهم
لا يسلمون عدم الترجيح لهما في العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدین وخبر الرجلين
اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدین والمرأتين فيترجح
كافي الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد مهماليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد
وخبر الرجل كخبر المرأة * كما في مسألة الماء يعني اذا اخبره عبد نقعة بطهارة الماء وحرقة
بنجاسته او على القلب فيتحقق التعارض ويعمل باكبر ايه لان الحجة لاتتم من طريق الحكم
بخبر حر واحد ومن حيث الدين الحر والمملوك سواء فلتتحقق المعارضة بصير الى الترجيح
باكبر الراي * وان اخبره باحد الامرین مملوكا نقتان وبالاخر حران نقتان اخذ
بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم ولا تتم بقول المملوكين فعند التعارض
يترجح قول الحرين نص عليه في المبسوط * واذا تمت ترجيح خبر الحرين في مسألة الماء ثبتت
في الاخبار ايضا * ثم انهم لم يسلموا ذلك في العدد لا يتم الا لزام عليهم بما ذكر فابطل عليهم
كلامهم لتمام الا لزام * فقال الان هذا اي ما ذكرنا من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك
باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو
في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بالذكورة والحرية في الافراد والعدد ولا بالترجيح بزيادة عدد
الرواة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة

وكذلك لا يجب
الترجيح بالذكورة
والحرية في باب رواية
الاخبار ولكنهم
لا يسلمون هذا الا في
الافراد فاما في العدد
فان خبر الحرين اولى
وكذلك رواية
الرجلين كما في مسألة
الماء الان هذا متروك
باجماع السلف

الثقة * فامّا ترجيح خبر المثني على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدین في مسألة الماء فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخير الواحد وخبر المثني في وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الاثمة رحمه الله قوله (وهذه الحجج بحملتها) اي الحجج التي مرذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم منها والسنة بحملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد * تحتل البيان اي تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير او التفسير او التغيير فوجب الحلق باب البيان بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة * وهذا الذي نشرع فيه

باب البيان

البيان لغة الاظهار والتوضيح * قال الله تعالى * علمه البيان * اي الكلام الذي يبين به ما في قلبه وما يحتاج اليه من امور دنياه ومنفصل به عن سائر الحيوانات * قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير ويدخل في البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة وهو امتنان منه على العباد بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة * هذا بيان اي هذا الذي ذكرت من سنتي في الماضين ايضا لسؤماتية ما هم عليه من التكذيب * او الفران فصل الحق من الباطل * وقال تعالى * فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم ان علينا بيانه * اي اذا قرأه جبريل عليك بامرنا فاتبع ما يحصل منه * قرؤا عليك فاقرأه حينئذ ثم ان علينا بيانه اي اظهار ما به من احكامه وشرايعه وقيل اذا انزلناه فاستمع قراءته ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحي حتى تقرأه * والمراد بهذا اي بما ذكرنا من الايات الاظهار والفصل فان المظهر للشيء والبيان له فاصل بينه وبين ما ليس منه * وقد يستعمل هذا اي لفظ البيان مجاوزا او غير مجاوز اي متعديا كما بينا وغير متعد كما سنبينه * وكان البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا كالسلام والكلام فالبيان الذي هو مصدر الثلاثي لازم والذي هو مصدر المنشعبة قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد كقولهم في الملل قديين الصبح لذي عينين اي بان وانما ذكر هذا اللفظ بعد قوله هو عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور ليعني عليه قوله * والمراد به اي بالبيان * في هذا الباب اي فيما نحن بصدد من تقسيم البيان * او في هذا النوع المسمى باصول الفقه الاظهار دون الظهور * وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للخطاب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب لان اصله للظهور يقال بان هذا المعنى لي بيانا اي ظهر واتضح وبان الهلال اي ظهر وانكشف * ولكننا نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل اذا قال بين فلان كذا بيانا يفهم منه انه اظهر اظهارا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذو بيان يراد منه الاظهار وكذا في التنزيل الذي هو اوضح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا * وقول النبي صلى الله عليه وسلم * ان من البيان لسحرا * يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا * قال الجوهري والبيان الفصاحة واللسن ومنه قوله عليه السلام * ان من البيان لسحرا * واذا كان كذلك كان جعله بمعنى الاظهار اولي * ومن جعله بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول

وهذه الحجج بحملتها
يحتل البيان فوجب
الحلق بها وهذا

باب البيان

البيان في كلام العرف
عبارة عن الاظهار
وقد يستعمل في
الظهور وقال الله
تعالى علمه البيان وهذا
بيان للناس وقال ثم
ان علينا بيانه والمراد
بهذا كله الاظهار
والفصل وقد يستعمل
هذا مجاوزا وغير
مجاوز والمراد به في
هذا الباب عندنا
لاظهار دون الظهور

بان كثيرا من الاحكام لا يجب على من لا يتامل في النصوص ولا يجب الايمان على من لا يتامل
 في الآيات الدالة ما لم يتبين لهم لان الطهور عبارة عن العلم للمكلف بما اراد منه ولم يحصل له
 ذلك وهو فاسد قال شمس الائمة رحمه الله قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مأثورا بالبيان
 للناس قال الله تعالى * لتبين للناس ما نزل اليهم * وقد علمنا انه بين لكل من وقع له العلم ببيانه فافر
 ومن لم يقع له العلم فاصغر ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متمما للبيان
 في حق الناس كما هم قوله (عليه السلام ان من البيان لسحرا) عن ابن عمر رضي الله عنهما
 قال قدم رجلان من المشرق فخطبا تعجب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 * ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة * قيل معنى تسميته بالسحرا ان بالسحر يستمال القلوب
 فكذا بالبيان ان يصح يستمال القلوب وكان في السحر اراءة ما ليس بحق في لباس الحق فكذا
 في الفصاحة والبيان اراءة المعنى الذي ليس بمعين في لباس المعنى الذي هو متين * والاوجه
 ان يقال السحر في زعمهم هو الايتان بشيء يتعجب الناس عنه ويجزؤون عن الايتان بعله مع
 مساواتهم من اتى به في اسباب القدرة والالات والبيان الفصيح قد يبلغ في الحسن والملاحة
 غاية يتعجب الناس عنه ويجزؤون عن الايتان بمثله مع تساوى الكل في اسباب التكلم والالات
 الطوق فيسمى سحرا * ثم قيل معنى الحديث ذم انتصاع في الكلام والتكليف لتحسينه ليروق
 قواه ويستميل به قلوبهم فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمى السحر سحرا لانه مصروف
 عن جهته فهذا المتكلم ببيانه يصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق *
 وقيل معناه ان من البيان ما يكتسب به صاحبه من الام ما يكتسب الساحر بسحره * وقيل
 معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد القرينين وهو قوله * وان من الشعر
 لحكمة * على طريق المدح فكذا القرين الاخر كذا في شرح السنة * وذكر في بعض الاصوليين
 ان البيان عبارة من امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين يقال بين تبدينا وبيانا وانما يحصل
 الاعلام بدليل والدليل يحصل للعلم فهنا امور ثلاثة اعلام اي تبين ودليل يحصل به الاعلام وعلم
 يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلاثة فمن نظر الى اطلاقه على
 الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي قال هو اخراج الشيء من
 الاشكال الى التجلي * واعتراض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة
 اجال اشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والغير والتبديل لم
 يدخل فيه ايضا * وبان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما
 عرف به * ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل اي يجعله بمعنى الطهور كابي بكر الدقاق
 وابي عبد الله البصري قال هو ان يعلم الذي تبين به المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد
 * ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان ككثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل
 بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه * وعبارة بعضهم هو الادلة التي تبين به

ومنه قول النبي عليه
 السلام ان من البيان
 لسحرا اي الاظهار
 والبيان على اوجه
 بيان تقرير وبيان
 تفسير وبيان تغيير
 وبيان تبديل وبيان
 ضرورة فهي خمسة
 اقسام اما بيان التقرير
 فتفسيره ان كل حقيقة
 يحتمل المجاز او عام
 يحتمل الخصوص اذا
 لحق به ما يقطع
 الاحتمال

الاحكام * قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره ووضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا
ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب
للسامع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي ويقال بينه له ولكنه نام يتبين * ودلى هذا
بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب
استعماله في الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اى كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد *
قال وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتبنيها
لفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من
حيث انه يفيد العلم بوجوب العدل دليل وبيان * وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندي
رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمي القرآن بيانا لانه
ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان المجمل * وأشار شمس الأئمة رحمه الله في فضل
بيان التغيير في اثناء الكلام في حده فقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهر حكم
الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا * واليه اشار
الشيخ ايضا في الباب الذي يلي هذا الباب فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار
ما صح عندك من هذه التعريفات قوله (بيان تقرير) اضافة البيان الى التقرير والتغيير
والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقي *
واضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب
اى بيان هو تقرير وكذا الباقي * واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه
اى بيان يحصل بالضرورة * فهى خمسة اقسام : اتفق الشيخان على تقسيم البيان على
الاجزاء الخمسة المسماة بالاسامى المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان
تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من
اقسام البيان والامام شمس الأئمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل
متابعا للقاضى الامام ابى زيد رحمه الله وام يجعل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير
حد البيان الى آخر ما ذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه فى حق
صاحب النسخ فاما فى حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل فى حق صاحب
النسخ وقطع الحياة فى حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بالنسبة الى العباد
فان جميع الاشياء ظاهرها وماوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه
بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل : وقوله كل حقيقة تحتل المجاز او عام يحتمل الخصوص احتراز
عن مثل قوله تعالى : ان الله عليم حكيم : ان الله بكل شئ عليم فانه لا يحتمل المجاز والخصوص
* كان بيان تقرير اى يكون مقررا لما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره * وذلك اى بيان
التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذى يحتمل الخصوص

كان بيان تقرير وذلك
مثل قول الله تعالى
فسجد الملائكة كلهم
اجمعون لان اسم الجمع
كان عاما يحتمل
الخصوص فقرره
بذكر الكل

فان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاماً اي شاملاً لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم
فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص * ومثله اي مثل ما ذكرنا في
كونه بيان تقرير قوله تعالى * ولا طائر يطير بجناحيه * وهو نظير الحقيقة التي تحتمل المجاز فان
الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقة * يقال للبريد طائر لاسرعه في مشيه ويقال ايضا فلان
يطير بهمة وكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب للحقيقة وقطعاً لاحتمال المجاز * وذكر في
الكشاف ان معنى زيادة قوله في الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من
دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا اتم
امثالكم محفوظة احوالها غير مهملة امرها والغرض في ذكر ذلك دلالة على عظم قدرته ولطف
علمه وسعة سلطانه وتديره تلك الخلائق المتفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لما لها
وما عليها مهمين على احوالها لا يشغله شأن عن شأن وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك
دون من عداهم من سائر الحيوان * وذلك اي نظير البيان المقرر من المسائل ان يقول
الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اي رفع قيد النكاح لان
الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح صار مختصاً به في الشرع والعرف
فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع
ولهذا لو نوى صدق ديانته لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق
من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز * وكذا قوله انت حر موجه العتق عن
الرق في الشرع * ويحتمل التحلية عن القيد الحسي والحبس والعمل * ويستعمل في الخلوص
يقال رجل حر اي خالص عن الاخلاق الذميمة * ومنه طين حراي خالص لا رمل فيه *
ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حراي كريم والحررة الكريمة وناقصة حررة اي كريمة *
وسحابة حررة اي كثيرة المطر فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية
وقطع احتمال غيرها قوله (واما بيان التفسير) بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاً من
المشترك والجمل ونحوهما * مثل قوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة * فانه مجمل اذ العمل
بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للعمل به بالبيان * وقوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما * فانه مجمل في حق مقدار ما يجب به القطع وفي حق الجمل فانه لا يعلم انه يجب من الابط
اي من المرفق او من الزند * ونحو ذلك مثل آية الربوا * ثم لحقه اي كل واحد من هذه الآيات البيان
بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل * والزكاة بقوله صلى الله عليه وسلم
* هاتوا ربع عشر أموالكم * وبالكتاب امر بكتابه للمروءة حزم وغير ذلك * والنصاب
في السرقة بقوله عليه السلام * لا قطع فيما دون ثمن الجن * او لا قطع في اقل من عشرة دراهم
* ومحل القطع بقطعه يد سارق وذاصفوان من الزند * والربوا بقوله عليه السلام * الخنطة
بالخنطة مثل بمثل * الحديث وذلك اي ماله من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته انت
باين او انت على حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق فانه يكون بيان تفسير

ومثله ولا طائر يطير
بجناحيه وذلك مثل
ان يقول الرجل
لامرأته انت طالق
وقال عنيت به الطلاق
من النكاح واذ قال
لعبد انت حر وقال
عنيت به العتق عن
الرق والملك وهذا
البيان يصح موصولاً
ومفصلاً لما قلناه
مقرر واما بيان التفسير
فبيان المجمل والمشترك
مثل قوله تعالى وقيموا
الصلوة وآتوا الزكاة
والسارق والسارقة
ونحو ذلك ثم يلحقه
البيان بالسنة وذلك
مثل قول الرجل
لامرأته انت باين
اذا قال عنيت به
الطلاق صحيح وكذلك
في سائر الكنايات
ولفلان على الف
درهم وفي البلد نقود
مختلفة فان بيانه بيان
تفسير

فان الدينونة او الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فاذا قال عنيت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع
الايهام فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فتقع الدينونة والحرمة *
وكذا اذا قال لفلان على درهم وفي البلد نفود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقربة في
اشكاله فاذا قال عنيت به نقد كدازال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيره قوله (ويصح
هذا) اي بيان التفسير موصولا ومفصولا * لا يجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة
الى الفعل الا بعد من يجوز تكليف الحال * واما تأخيرها الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز
مدعاة الفقهاء خلافا للجباي وابنه ابى هاشم وعبد الجار ومتابعيهم والظاهرية والخبائلة
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابى اسحاق المروزي وابى بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد
ذكر السمعاني والعزالي ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة رجعهم الله ذهبوا اليه فكان الشيخ
يرد هذا القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اي صحة بيان ما فيه خفاء متصلا ومنفصلا
مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقران لفلان عليه شيئا ثم بينه
متصلا او منفصلا يقل قوله في قولهم جميعا وكذا لو قال لامرأته است باین يجوز له ان يبين
متصلا ومنفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل فثبت انه هو المذهب وان قول او اثبات الطائفة من
اصحابنا ان ثبتت عنهم غير مستقيم على المذهب * واحتج من ابى جوار تأخيرها بان المقصود
من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون
البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف مالم يس في الوسع * ولا يقال كما ان العمل
مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجال والاشترار لانه ان من وجوب الاعتقاد
* لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل بالمقصود
الاصل فلا يجوز * وبانه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان في الحال لحسن خطاب
العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان في الحال وكذا عكسه واذا
لم يصح ذلك عرفنا انه يقبح ههنا ايضا بجامع ان السامع لا يعرف مراد المحاطب *
ولا يقال انما لم يحسن مخاطبة العربي بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما
في الخطاب بالمجمل فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شيء عليه او نهي عن
شيء وفي الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعاني * لانهم قالوا المعتبر
في حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا تعيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد
ينبغي ان يجوز خطاب العربي بالزنجية لان العربي اذا عرف حكمة الزنجي المحاطب علم انه اراد
بخطابه له شيئا ماما الامر والنهي او غيرهما وقد اتفقوا على فسادهم وقبحه فعرفنا ان الفرق
باطل * وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جار تأخيرها لان تأخيرها لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة
في الحال فامكها الاقدام على الاداء واما تأخير بيان المجمل فمخل بمعرفة بصفة العبادة فلم يمكن
ادائها في الحال * وتمسك من جوز تأخيرها بقوله تعالى * فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا
بيانه * وعده البيان بكلمة ثم فيما اسكل عليه من المعاني والاحكام وهي للتراخي باجاء اهل

ويصح هذا ووصولا
ومفصولا هذا
مذهب واضح
لاصحابنا حتى جعلوا
البيان في الكنايات
كلها مقبولا وان فصل
قال الله تعالى ثم ان
علينا بيانه ونم للتراخي
وهذا لان الخطاب
بالمجمل صحيح لعقد
القلب على حقيقة
المراد به على انتظار
البيان الا ترى ان
ابتلاء القلب بالمتشابه
للعزم على حقيقة المراد
به صحيح في الكتاب
والسنة من غير انتظار
البيان فهذا اولى واذا
صح الابتلاء حسن
القول بالتراخي

واختلفوا في
 خصوص العموم
 فقال اصحابا لا يقع
 الخصوص متراخيا
 وقال الشافعي رحمه
 الله يجوز متصلا
 ومتراخيا وقال علماؤنا
 فحين اوصى بهذا الخطاب
 لفلان وبفصله لفلان
 غيره موصولا ان
 الثاني يكون خصوصا
 للاول فيكون الفصل
 للثاني واذا فصل لم يكن
 خصوصا بل صار
 معارضا فيكون الفصل
 بينهما وهذا فرع لما مر
 ان العموم عندنا مثل
 الخصوص في ايجاب
 الحكم قطعا ولو احتمل
 الخصوص متراخيا
 لما اوجب الحكم
 قطعا مثل العام الذي
 لحقه الخصوص
 وعندهما سواء ولا
 يوجب واحد منهما
 الحكم قطعا بخلاف
 الخصوص الذي مر
 وليس هذا باختلاف
 في حكم البيان بل ما
 كان بيانا محضا صح
 القول فيه بالتراخي

اللغة فيدل ذلك على جواز تأخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت وروده * فان قيل
 يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل كما قاله بعض اهل التأويل بدليل ان الضمير
 في قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لا يحتاج الى البيان
 فان فيه المحكم والمفسر والص فيكون البيان المضاف الى جميعه اظهاره بالتنزيل * قلنا قوله تعالى
 * فاذا قرأناه فاتبع قرآنه * امر لى عليه السلام باتباع قرآنه وانما يكون مأمورا بذلك بعد نزوله
 عليه فانه قبل ذلك لا يكون عالما به فكان المراد من قوله تعالى * فاذا قرأناه * هو الانزال نعم انه
 تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون
 الشيء سابقا على نفسه * وبان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد
 الحقيقة فيما هو المراد في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقيقة فيه اهم من
 الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه الذي آيسنا
 من بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقيقة فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولي بالحقبة * وليس
 فيه تكليف مالم يس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس سابت بل هو متأخر
 الى البيان * وليس هو كخطاب العربي بالنزحية ايضا لانه لا يفيد اصلا فانه لا يعرف انه امر
 او نهى او خبر فاما العربي المخاطب بالمجمل او المشترك فيتمكن من معرفة ما يفيد الخطاب
 في الجملة فانه يعلم انه امر او نهى او خبر ويعرف بمجموع ما وضع له اسم المشترك وانه اريد
 واحد من مفهوماته فيفترقان * وهذا القدر من التعريف يصلح مقصودا في كلام الناس
 فان الرجل قد يقول لغيره لى اليك حاجة مهمة ولا يكون غرضه في الحال الا اعلام هذا
 القدر ولهذا وضعت في اللغة افهام مبهمه كما وضعت الفاظ لمعان معينه * وايضا قد يحسن
 من الملك ان يقول لبعض عماله قد وليتك موضع كذا فاخرج اليه واما اكتب اليك تذكرة
 بتفصيل ما تعمله * ويحسن من المولى ان يقول لغلامه انا امرتك ان تخرج الى السوق يوم
 الجمعة وتبتاع ما اينه لك غداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التأهب اقضاء الحاجة والعزم
 عليها واذا كان كذلك صح في السرعة اطلاق اللفظ بالمجمل او المشترك من غير بيان في الحال
 ليفيد وجوب اعتقاد الحقيقة وصيرورة المخاطب به مطيعا بالزم على الفعل على تقدير البيان
 واصلها بالعم على الترك قوله (واختلفوا في تخصيص العام) لا خلاف ان العام اذا خص منه
 شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء
 فلا يجوز تخصيصه بدليل متأخر عنه عبد الشيخ ابى الحسن الكرخي وعامة المتأخرين
 من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي * وعد بعض اصحابا و اكثر اصحاب الشافعي
 والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا * وذكر في المحصول والمعتد
 والقواطع وغيرها الخلاف في كل ظاهر استعمل في خلافه كالمطلق اذا اريد به المقيد والسكره اذا
 اريد بها المعين * والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان المراد
 من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم في البعض مقتصر على الحال * وقادته ان
 العام لا يصير به ظاهرا لان صيرورته ظاهرا باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ

لان البيان المحض من شرطه محل موصوف بالاجال والاشتراك ولا يجب العمل مع الاجال والاشتراك فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالمقدرة بالفعل مع ذلك اخرى وهذا يجمع عليه وما ليس ببيان خالص محض لكنه تغيير وتبديل ويحتمل القول بالتراخي بالاجماع على مائتين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص دليل العموم بيان او تغيير فعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيفيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير لما قلنا بل هو تقرير فصيح موصولا ومفصولا الاترى انه يبقى على اصله في الايجاب وقد استدل في هذا الباب بنصوص احتجنا الى بيان تأويلها منها ان بيان بقرة بنى اسمائيل وقع متراخيا

لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي * وهذا اى الاختلاف المذكور * ولو احتمل الخصوص اى لو احتمل العام الذى لم يخص منه شىء التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا لاحتمال ظهور كون البعض مراد منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله للكل بطريق القطع كالعام الذى لحقه الخصوص لا يمكنه القول بكونه وجبا للحكم فى الباقي قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل * فمما سوا اى العام الذى لم يلحقه الخصوص والذى لحقه الخصوص قوله (لان البيان المحض) كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال ليس من شرط البيان لان النصوص المعرية عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال فقال الشيخ رحمه الله فى البيان المحض وهو البيان الحقيقى الذى هو بيان من كل وجه يشترط كون المحل موصوفا بالاجال او الاشتراك والواو بمعنى اول لان البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر * والنصوص المعرية عن الامور ابتداء انما سميت بيان لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجال وجودا فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال فى التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام * قال شمس الائمة رحمه الله بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسير او اعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح موصولا فاما دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه بيان من وجه لا يكون تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي * جعل شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعى بيان التغيير وجعل النسخ بيان التبديل كما يباين لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعى بيان التغيير وهو التعليق موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الامتراخيا بالاتفاق * والفرق بين التغيير والتبديل على ما اختاره ههنا ان النسخ لا يغير فى التبدل بعدما تغير عن اصله بقلب تصرفا آخر وفى التغيير لا يقلب كذلك فى الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا غير وفى التعليق يتغير الكلام عن كونه ايجابا ويقلب تصرف يمين على ما عرف : وقوله الاترى توضيح لقوله بل هو تقرير ومعناه الاترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم فى الباقي كما كان قبل التخصيص فيكون التخصيص مقررا لما كان موجبا فى الاصل لا مغيرا ادلوا كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق بالشرط : او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذى هو اصله حتى اوجب الحكم فى الافراد الباقية لعمومه فيكون مقررا او كان مغيرا لم يبق كذلك * او معناه انه كان يوجب الحكم فى الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقررا لا مغيرا وبذلك بناد كرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف فى موجب العام * والجهة بطريق

الابتداء لمن ابي جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا في الحال بالايجام والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهاما في الحال او لا يقصد ذلك والساني فاسد لانه اذا لم يقصد انتقص كونه مخاطبا اذا المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهاما * ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضى كونه خطابا لنا في الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهاما في الحال فيكون قد قصد ان تجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عني به ما عنوا به ولانه يكون عبثا اذا الفائدة في الخطاب ليست الا افهام المخاطب فبت انه اراد افهاما في الحال * واذا اراد افهاما في الحال فاما ان يريد ان يفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد السى على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان يفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان يبين التخصيص متصلا بالعموم او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء باعتقاد غير الحق * وهذا بخلاف تأخير بيان المجهول فانه جائز لان المجهول لا ظاهر له ليؤدي تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق بوضوح ان البيان ان لم يقتصر بقوله تعالى * اقتلوا المشركين * اقتضى عمومهم وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وانما يقتصر البيان بقوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة * اقتضى وجوب فعل على نفسه ووجوب شئ في ماله وذلك ليس بخلاف الحق فافترقا * قال شمس الاثمة رحمه الله لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجوار الاخبار بانه عام وتجويز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي الى القول بجواز الكذب في الملحح الترهية وذلك باطل : وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية في الحكم الدال فاما في حيوة السى عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأيد في ذلك الحكم ولا اطلاق القول به مؤبدا لان الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس واما وجب اعتقاد التأيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لا تنسخ بعده بنسبة اخرى * وتمسك من جوز تأخير بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها * فنها قوله تعالى واذ قال موسى لقومه * ان الله امركم ان تدبحوا بقرة * تمسكوا به بطريقين * احدهما اشار اليه النسخ في الكتاب وهو ان الله تعالى امر بني اسرائيل بدبح بقرة * طائفة ليظهر امر التنبيل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه في باب بيان الفاظ العموم سم يدها لهم بعد سؤالهم * مقيدة باوصاف كما نطق به النص والقييد تخصيص للعموم المطلق لان التقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير التخصيص جائز * فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذ المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا بعيد
المطلق وزيادة على
النص فكان نسخا
فصح مترا خيبا
لما بين في باب ان شأ الله
تعالى واحتج بقوله
في قصة نوح عليه
السلام

فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان الامل عام ﴿ ١١٢ ﴾ لحقه خصوص مزاخ بقوله انه ليس
 اهلك والجواب ان
 البيان كان متصلا به
 بقوله الامن سبق عليه
 القول وذلك هو
 ما سبق من وعد اهلاك
 الكفار وكان ابنه
 منهم ولان الامل لم
 يكن متناولا لابن
 لان اهل الرسل من
 اتبعهم وآمن بهم
 فيكون اهل ديانة
 لا اهل نسبة الا ان
 نوحا عليه السلام قال
 فيما حكى عنه ان ابني
 من اهلي لانه كان دعاه
 الى الايمان فلما انزل
 الله تعالى الآية الكبرى
 حسن ظنه به وامتد
 نحوه رجاؤه فبنى
 عليه سؤاله فلما وضح
 له امره عرض عنه
 وسلمه للعذاب وهذا
 سايع في معاملات
 الرسل عليهم السلام
 بناء على العلم البشري
 الى ان ينزل الوحي كما
 قال الله تعالى وما كان
 استغفار ابراهيم لابيه
 الا عن مودة وعددها
 اياه فلما تبين انه عدو لله
 تبرأ منه

معنى المذلل صح مزاخيا * والدليل على ان الامر كان متناولا ابقرة مطلقا ثم نسخ الاطلاق
 بالنقيض ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انهم لو عمدوا الى ادنى اى بقرة كانت فذبحوها
 لاجرأت عنهم ولكنهم شددوا فشد الله عليهم وهكذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قد ل ان
 الامر الاول الذى فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيدة وان استقصاءهم فى السؤال
 صار سببا لتغليط الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير * والثانى وهو المذكور فى عامة
 كتبهم انه تعالى امر بذبيح بقرة معينة غير نكرة ثم اخرج بيانها الى حين السؤال فدل على جواز
 تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع حينها بقوله عز اسمه انها
 بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فافق انها بقرة لا لدول * ولو كانت نكرة لماسألوا عن تعيينها
 للخروج عن العهدة باية بقرة كانت * وانهم لم يؤمروا بامور متجددة ادلو كان تكليفهم بامور
 متجددة غير ما امروا به اول لكان الواجب من تلك الصفات هى المذكورة اخرا دون ما ذكرت
 اول او قد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اول باجتماع قسيتين انه بيان ذلك الواجب
 المدلول عليه بقوله بقرة * وان المذبح بوح المنصف بجميع الصفات كان مطابقا لما مور به اول
 المدلول عليه بقوله فذبحوها اى البقرة المأمور ذبحها المذكورة لا ترى انهم لو ذبحوا هذه
 البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخروجوا عن العهدة فثبت انه بيان ذلك الواجب قال
 الشيخ ابو منصور رحمه الله بان المطلق لو كان مرادهم صار المقيد مراد ايدى الى القول بالنسخ
 قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد ادلا بد للاعتقاد من العلم
 ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان واهدوا قالوا * واما ان شاء الله لمهتدون * اى
 الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعواقب الا ورتعالى الله
 عن ذلك فلا يمكن حل الآية عليه بل الامر فى الابداء لافى بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة
 لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احذب حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا
 بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك بين اماماهى * يبر لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم
 فلو حل على النسخ لا يكون بيانها بل يكون رفعها لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ما روى
 من الخبر فن الاخبار الاحاد وهو بظواهره اثبات البداء فى حكم الله عز وجل وتغيير ارادته لا ر ظاهر
 قوله لو عمدوا الى ادنى اى بقرة لا أجرأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن
 شددوا فشد الله عليهم يقتضى اثبات الحكم فى المقيد فيكون مردودا * ثم نحن ان سلنا جواز
 تأخير تقيد المطلق باعتبار ان التقيد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب
 لانه بمعل عن محل النزاع * وان لم يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدى الى التجهيل واعتقاد
 غير الحق او اعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته كما ينافى تخصيص العام فى الجواب عنه اننا لانسلم على هذا
 التقدير عدم اقتران بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة
 معينة لا مطلقة وكان هذا بياننا اجاليا بقارنا ثم تأخير البيان التفيصلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل
 هذا البيان عندنا جاز ايضا * ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان الامل عام
 فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان الامل عام

سلوكك سلوكا * من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكر او اناثى * واثنين
 تأكيد زوجين وقرى * بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكر او اناثى لثلاث
 ينقطع تاسلها بالعرق واسلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك
 * ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك * قال نوح رب ان ابني من اهلي وان
 وعدك الحق * اراد به كتمان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عن اسمه * انه ليس من اهلك * فدل
 ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عنه بوجهين * احدهما اننا لانسلم لحوق التخصيص المتراخي به
 بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعداهلاك
 فانه وعدم باهلاك الكفار جميعا وادبه امرأته واغلة وابنه كمان وكانا كافرين * والثاني ان الاهل
 مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين فوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة
 فسأل خلاص ابنه بقاء عليه فين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة في الدين
 لاهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهلك لكفره فلا يكون داخلا في وعد الجحاة وتأخير
 بيان المشترك جائز * وقوله الا ان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام
 بعد الوعد باهلاك الكفار كان منها عن الكلام فيهم قال تعالى * ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم
 مغرقون * فلو كان قوله الامن سبق عليه القول * نصرف الى ما ذكرتم لما استخاز نوح سؤال خلاص
 ابنه بقوله * رب ان ابني من اهلي * فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر * ومنها قوله تعالى * انكم
 وما تعبدون من دون الله حصص جنهم * اى حظها والحصص ما يحصب به اى يرمى يقال حصبتهم
 السماء ادارمتهم بالخصباء فعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل
 جاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ليس عيسى وعزير والملائكة
 قد عبدوا من دون الله افترأهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى * ان الذين سبقتم منكم
 اى السعادة او البشري او التوفيق للطاعة اولئك هم عبادي عن البار مبعدون * فاجاب باننا لانسلم
 ان ذلك تخصيص ادلا بده من دخول المحصوص تحت العموم لولا المحصوص واولئك لم
 يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا
 عبدة الاومان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم * ولا يقال
 لو لم يدخلوا لما اوردهم ابن الزبير نقضا على الآية وهو من الفصحاء ولرد الرسول
 صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن تخطئه * لانا نقول لاهل سؤال ابن الزبير كان
 بقاء على ظمندان ماطاهرة فين مقل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت في قوله تعالى * وما خلق
 الذكروا الانثى * ولا انتم عابدون ما عبدو وقد اتفق على وروده بمعنى الذى المتناول للعقلاء الا انه
 اخطأ لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة * واما عدم رد
 الرسول عليه السلام عليه فقير مسلم ما روى انه عليه السلام قال لابن الزبير لما ذكر ما ذكر
 راد اعليه ما جهلك باعة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل هكذا ذكر في شرح اصول
 الفقه لابن الجايب * ولئن سلما انه سكت الى حين نزول الوحي فذلك لما عرف من تعبت القوم

واحتج بقوله تعالى
 انكم وما تعبدون من
 دون الله حصص جنهم
 ثم لحقه الخصوص
 بقوله ان الذين سبقتم
 لهم منا الحسنى متراخيا
 عن الاول وهذا
 الاستدلال باطل عندنا
 لان صدر الآية لم
 يكن متناولا لعيسى
 والملائكة عليهم
 السلام لان كلمة
 مالذوات غير العقلاء
 لكنهم كانوا متعنتين
 راد في البيان اعراضا
 عن تعنتهم واحتج
 بقوله انما هلكوا اهل
 هذه القرية وهذا عام
 خص منه آل لوط
 متراخيا

ومجادلتهم بالباطل بعد تبرأ الحق اليهم * وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة والمسيح فانهم كانوا
اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا لقوله تعالى * واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه * ثم
بين الله تعالى تعنتهم في معارضتهم بقوله عز وجل * ان الذين سبقوا هم منا الحسنى * الآية
ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا تعنت
* وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه في حاجة العين عن التمسك بالاحياء والامانة
الى قوله * ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب * لتعنت اقوام ومكابرهم وكان
ذلك تأكيدا للحجة الاولى ودفعاً لتلبس العين لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء
بيان ودفع لمعاندة الخصم لانه تخصيص حقيقة * ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف
الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه * ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى
قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية وهى سدوم والاهل صام يتناول لوطا واهله كما يتناول غيرهم
من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام * ان فيها لوطا * ثم خص منه لوط واهله بعد
ما قال ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطا * بقولهم * لنجينه واهله * فدل على جواز انفصال
المخصص عن العام * قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح
ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة * لانصال البيان اى الدليل المخصص به * اى بهذا
العام فانه تعالى * قال ان اهلها كانوا ظالمين * اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر للتعليل كما يقال
اقتله انه محارب وارجه انه زان ولما علل اهلاكم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من
حيث المعنى للوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امرأته وهو معنى قوله وهذا استثناء
واضح * وقد صرح في عين هذه القصة بالاستثناء في آية اخرى وهى قوله تعالى * قالوا انا انارسلنا
الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لنجوههم اجمعين الا امرأته * فثبت ان التخصيص قد كان متصلا
لكسبه تعالى لم يذكر صريحاً بالاحتجاج بالاكتماء بالاشارة المدرجة في التعليل والاستثناء الاول مقطع
ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان ومتصل ان كان من
الضمير في مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا اكلهم الا آل لوط وجدهم فانهم لم يجرموا * وآل
لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى
القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر
والسهم الى المرمى في انه في معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوم مجرمين ولكن
آل لوط نجيناهم * وعلى تقدير الاتصال هم داخلون في حكم الارسال على معنى ان الملائكة
ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصا للمعنى الاهلاك والتعذيب
كافى الوجه الاول * وقوله انا لنجوههم في المنقطع جار مجرى خبر لكن في الاتصال آل لوط
لان المعنى لكن آل لوط منجئون * وفي المتصل كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فاحال آل
لوط فقالوا انا لنجوههم * والاستثناء الثانى من الضمير المجرور في لنجوههم لان الاستثناء الاول
لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط

وهذا ايضا غير صحيح
لان البيان كان متصلا
به اما في هذه الآية
فلانه قال ان اهلها
كانوا ظالمين وذلك
استثناء واضح وقال
في غير هذه الآية الا
آل لوط انا لنجوههم
اجمعين الا امرأته

الامر أنه كما اتحد الحكم في قول المقر لفلان على عشرة دراهم الانلانة الادرها ما في الآية
فقد اختلف الحكماء لان الآل لوط متعلق بارسلنا او بجرمين والامر أنه قد تعلق بمنجوعهم
وكيف يكون استثناء من الاول قوله (خير ان) جواب عما يقال لو كان قوله ان اهلها كانوا
ظالمين استثناء للوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حيث نذ فقال انما قال ذلك مع انه
علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين * هم طلبوا زيادة الاكرام له بتخصيصه بوعده بالجنة قصدا
اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام كافي لتخصيص جبرائيل وميكائيل عليهما السلام بالذكر في
قوله تعالى * من كان عدوا لله وملائكته * الآية وكافي لتخصيص اولى العلم بالذكر في قوله عز وجل
* يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات * او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان
سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كما في قصة اصحاب السبت وقديهم
الكل على ما قال تعالى * واتقوا فتنة لا تصيب الا الذين ظلموا منكم خاصة * فيكون خزيا وعذابا في
حق الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالا مراض والاو جاع وكن زنى وام يتب يقام
عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان
يبينوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطرفين فلا يعلم ان لوطا هاهنا ينجو منه ام يبتلى به *
وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطا * طلب الرحمة من الله تعالى
على اهل تلك القرية لبركة مجاورة لوط عليه السلام * وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه
السلام للرسول * ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شأنه كما قال في موضع
اخر يجادلنا في قوم لوط وذلك لانهم لما علوا اهلك اهلها بظلمهم احتج عليهم براءة لوط
من ظلمهم شفقة عليهم وتحزنا لاختيه المسلم وتسمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين
فاجابه الرسول بقولهم * نحن اعلم بمن فيها * يعنون بالبرى والظالم منهم لتنجيده واهله وقوله
او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة
لاكرام لوط او خوفا * وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل
تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على
ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعانة * ومنها قوله * واعلموا انما غنمتم من شئ * الى قوله
* ولذى القربى * اوجب نصيبا من الخس لذوى القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر
خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله وسلم في ذلك فدل
على جواز تأخير التخصيص * واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين * هاشم ابو جد
النبي * والمطلب * ونوفل * وعبد شمس * وعروة ولكل عقب ونسل الالعمر ولسا
قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم وبنى المطلب
وام يعط غيرهم جاءه عثمان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن عفا بن ابي العاص بن
امية بن عبد شمس بن ماف * وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل فله جبير بن مطعم
بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لانكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك

غير ان ابراهيم عليه
السلام اراد الاكرام
للوط بتخصيص وعده
بالجنة او خوفا من ان
يكون العذاب عاما
ذلك مثل قوله رب
رنى كيف تنجي الموتى
واحتج بقوله ولذى
القربى انه خص منه
بعض قرابة النبي
عليه السلام بحديث
ابن عباس في قصة
عثمان وجبير بن مطعم
رضى الله عنهم

مطلب

الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال
 *انهم لم يزلوا معي هكذا وسبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام
 فبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله
 هذا عندنا من قبيل بيان الحمل لا من قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتمل قربى
 القرابة وقربى النصره انى نصره الشعب والوادى على ما يعرف في موضعه ان شاء الله
 عز وجل فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربى النصره لا قربى القرابة
 وتأخير بيان الحمل جائز وقوله عندنا اشارة الى ان الاجال انما يتحقق على مذهبنانا لما حملنا لفظ
 القربى على قربى النصره وهو يحتمل قربى النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم
 فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم قربى النسب الذى هي موضوعه لا غير ثم اشار في آخر
 كلامه الى انه يمكن اثبات الاجال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة
 يعنى ولئن سلمنا ان المراد قربى النسب كان بجمله ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة
 من النسب لا يمكن العمل بجميعها فاعلمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك
 يوجب دخول جميع بنى آدم فيكون البعض مراداً وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه
 بابه خاصة او بجمعه او باعلى منه ما فكان مجملين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد
 من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام فى شئ بل هو بيان
 المراد بالعام الذى تعدر العمل بمومه وهو فى حكم الجمل فيجوز تأخير * فهذا بيان
 الصوص المذكورة فى الكتاب * وتمسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم
 ان علينا بيانه * امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حله على ما لا يمكن العمل به من
 الالفظ لانه تكليف مالم يس فى الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت
 انه يجوز بيانه متراخيا * وكذلك نص المواريث عام فى ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا
 او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام لا يتوارب اهل ملتين شتى * وكذلك
 الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين * ثم
 خص ما زاد على المثلث ببيان الرسول متراخيا * وكذلك النبى صلى الله وسلم نهى عن المزانية
 على العموم فيما دون خمسة اوسق وفى اكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان
 متأخر وهو خبر العرايا والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القرآنة
 على ما قبل اى اذا قرأه جبرئيل عليك بامرنا فقرأه على قومك ثم اشكل عليك شئ من
 معانيه فعلىنا بيانه واذا كان كذلك يمكن حله على الجمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه
 جائز كما مر بيانه قال سمس الأئمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما فى
 القرآن بالاتفاق فان البان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى

وهذا عندنا من قبيل
 بيان الحمل لان القربى
 مجمل وكان الحديث
 بيانه ان المراد قربى
 النصره لا قربى
 القرابة واجاله ان
 القربى يتناول غير
 النسب ويتناول
 وجوها من النسب
 مختلفة والله اعلم
 بالصواب

مالاتها هي واما المراد ببعض ما في القرآن وهو الحمل الذي يكون بيانه تفسيره ونحن نجوز تأخير البيان في مثله فاما فيما يكون غيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بيانا محضا ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة * وعن الثاني والثالث ان تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبل الزيادة على النص وهي تعدل النسخ فيجوز تراخيا وقد ثبت بخبر اقترن به الاجماع فكان في معنى المتواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوي به * وخبر المزانية لم يخص بخبر العرياء عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه في باب احكام العموم والله اعلم

﴿ باب بيان التغير ﴾

(باب بيان التغير)

بيان التغير نوحان
التعليق بالشرط
والاستثناء وانما يصح
ذلك موصولا ولا
يصح مفصولا على
هذا اجمع الفقهاء

اي البيان الذي فيه تغير لموجب الكلام الاول قوله (وانما يصح ذلك) اي بيان التغير موصولا اي ينحصر الجواز في الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا * و اشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم من فقهاء الامصار * والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى مفد لفظا او ما هو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان تحلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس او نحوها شرط دعامة العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بحجة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او مامدا * وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل * وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالقعود وبه قال احمد ابن حنبل * وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء * ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة * تمسك ابن عباس رضي الله عنهما باليهود سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقل غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحي عنه مدة بضعة عسر يوما ثم نزل قوله تعالى * ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وادكر ربك اذا نسيت * اي استثنى اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم * وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال او الله لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة * ان شاء الله * ولا يقال هذا شرط وكلاما في الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر ادلا قائل بالفرق * ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الارلى واحدا وانما الترتيب في جهات الوصول الى المحاطين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذاك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين * واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله * من حلف على بينة فرائى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه * عين التكفير لتخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت الذي هو خير منها لان تعين الاستثناء لتخليص اولى لكونه اسهل * وبمثله

استدل على ابن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته
امرء الله تعالى بضرب ضغت عليها تحلة ليمينه وتحقفا عليها كما قال تعالى * وخذ بيدك ضغثا فاضرب
به ولا تخنث * ولو صح الاستثناء مفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث لانه ايسر واخف *
وبان الشرع حكم بشوت الاقرارات والطلاق والعناق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء
منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر فساد ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية * وبانه لو صح مفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل
وثوق بين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب * وبمسئلة افهم ابو حنيفة رحمه الله
ابا جعفر الدواني حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء مفصلا
كما هو مذهب جده لقد بارك الله في بيعتك فان الذين يبيعونك على الخلافة واستثنوا بعد ما خرجوا
من عندك او حين ما بداهم ذلك لم يتبق خلافك ووسعهم خلافك فسكت ورد به بحميل * قال
الغزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه
القول اذ لا يليق ذلك بمصبه وان صح فلعله اراد به ادانوى الاستثناء او لانم اظهر نيته بعده
فيدن فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذا له وجه
واما تجوز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتعاق اهل اللغة على خلافه لانه
جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخر
الشرط او الخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا
زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام * واما استثناء
النبي صلى الله عليه وسلم بعد التسميان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن
الاثم والامتنال لما امر به وهو قوله تعالى * واذا كررك اذا نسيت * لا ان يكون استثناء حقيقة
على وجه يكون مغيرا للحكم * واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع
ليس في الكلام الا على بل في العبارات التي بلغت وهي محمولة على معنى كلام العرب فطما وفصلا
ووصلا ولا شك انه لا ينظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمسئتي منه
قوله (وانما سميناه) اي هذا النوع من البيان ببيان التغيير ولم يقتصر على تسميته بالتغيير
ولا بالبيان للاشارة الى وجود اتركل واحد من البيان والتغيير فيه * وذلك اي وجود اتركل
واحد من المعنيين * نزل به اي نزل انت حر بالعبد شرما منزلة وضع شيء محسوس في محل
تقريبه * فاذا حال الشرط بينه اي بن قوله انت حر وبين محله وهو العبد * فتعلق انت
حر بالشرط بطل كونه ايقاعا جوابا ادا ولكنه اي المتعلق بيان مع ذلك اي مع كونه تغييرا
لان البيان ما يظهر به ابتداء وجوده اي وجود السئ والضمير راجع الى مداول البيان
وهو المين * فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير
بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا * وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضي الامام
وشمس الأئمة رحمهما الله فانهما لم يجعلوا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سميناه بهذا الاسم
اشار الى اتركل واحد
منهما وذلك ان قول
القائل انت حر لعبد
علة العتق نزل به منزلة
وضع الشيء في محل
يقرب فيه فاذا حال الشرط
بينه وبين محله فتعلق
به بطل ان يكون
ايقاعا للشيء الواحد
يكون مستقرا في محله
ومعلقا مع ذلك
فصار الشرط مغيرا
له من هذا الوجه
ولكنه بيان مع ذلك
لان حد البيان ما يظهر
به ابتداء وجوده فاما
التغيير بعد الوجود
فنسخ وليس ببيان ولما
كان التعليق بالشرط
لا ابتداء وقوعه غير
موجب والكلام كان
يحملة شرما لان
التكلم بالعلة ولا حكم
لها جاز شرما مل
البيع بالخيار وغيره
سمى هذا بيانا فاستدل
على هذين الوصفين
فسمى بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماء بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس
 ببيان * ووجه التوفيق بينهما انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبارانه عند الله تعالى
 بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الطاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت
 وابطاله فلا يكون بيانه * ولما كان التعليق بالشرط لا ابتداء وقوعه غير موجب يعنى ولما كان
 التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب * والكلام كان يحتمله اى
 يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرطا مثل البيع بشرط اختيار وبيع الفضولى ونصرفات
 الصبي * سمي اى التعليق بيانا وهو جواب لما * وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لا بد
 لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل
 فان لم يحتمل لا يكون بيانه بل يكون ابتداء كلام قوله (وكذلك الاستثناء) اى وكالتعليق
 بالشرط الاستثناء في استعماله على وصفي البيان والغير * الف درهم اسم علم لذلك العدد اى
 العدد الذى هو مداول الالف وهو عشر مائين فان اسم العدد كذلكه وعشرة ومائة ونحوها
 علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره * او هو بتزلة العلم من حيث انه
 لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر
 ولا بطريق المجاز لانسداد بابه ادلا ماسة بيه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة
 وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا يصلح طريقة للمجاز * ولا صورة الا من حيث
 الجرم والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجرم مختصا بالكل
 ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجرم المختص به وهما مداول الالف مثلا كما يصلح
 جزء الالف يصلح جزء اللالفين ولثلاثة الاف وغيرهما وهذه الجرئية لا تصلح طريقا للمجاز
 ايضا ثبتت انه لا يحتمل غيره * الا ترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تعبيرا فانه لو صح
 كل واحد من التعليق والاستثناء تراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل
 في المحل غير معلق بالشرط ثبت موجب وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع
 الحكم الثابت بالتعليق فكأن نسخا وكذا قوله على الف درهم لقلا اذا لم يقتزن به الاستثناء
 ثبت موجب وهو وحب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقرر كان نسخا للحكم
 في بعض الاف كما في التعليق ثبت ان في كل واحد منهما معنى التعبير * لكنه اى الاستثناء
 اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغيير البعض مع بعض التكلم اى منع التكلم
 ان يكون ايجابا في البعض لان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع لكان نسخا وكان اى الاستثناء
 بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تغيير كالتعليق
 بالشرط * وذكر في القويم ان قوله الامانة ليس بتغيير للالف بل رد لبعضه فن حيث قرر البقية
 كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تغييرا * وما ذكر في بعض النسخ انه سمي بيانا لانه
 بين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره
 الشيخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكاف وهو انه يحتمل البعض

وكذلك الاستثناء
 مغير للكلام لان قول
 القائل لقلا على
 الف درهم فالالف
 اسم علم لذلك العدد
 لا يحتمل غيره واذا
 قال الاخمائة كان
 تغيير البعض الا ترى
 ان التعليق بالشرط
 والاستثناء لو صح
 كل واحد منهما ترا
 خيا كان ناسخا ولكنه
 اذا اتصل منع بعض
 التكلم لان رفع بعد
 الوجود فكان بيانا
 فسمى بيان تغيير

ولكن بشرط حقوق الاستثناء به وكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بن ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجده من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا وبالاستثناء تبين ذلك سمينا بيان التغير لا تعبيرا محضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رجه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجازا فان الاستثناء في قوله فلان على الف درهم الالف يطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم لعشر مائتين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يطل كونه ايقاعا ويصير ميمنا لان في الاستثناء يطل بعض الكلام وفي التعليق يطل اصله فاقبلابه يمينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة * الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائتين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء والتعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعمائة درهم لالف درهم وانه يحلف ولا يطلق قوله (و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرق القاضي الامام وشمس الأئمة رجهما الله بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغير والتعليق بيان تبدل قال سمس الأئمة التعليق تبدل من حيث ان مقتضى قوله لعبدك انت حر نزول العتق في الحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبدل الشرط يتبدل ذلك كله لانه تبين انه ليس بعلة تامدة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو ميمن وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون ميمنا بوجود الشرط * والاستثناء تغير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبدل انما التبدل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا * فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب الا ان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحيته لان عقده علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اي احتمال صيرورته علة موجبة للحكم * فذلك اي لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغير دون التبدل فان التبدل هو النسخ قال الله تعالى : وادب لنا آية مكان آية وانهما ليسا من النسخ في شيء اذا النسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما : وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى * ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخيرها جائز ان تقديم الاستثناء على المستثنى منه في الالبات لا يجوز حتى لو قال طلقت الازينب جميع نسائي او اعتقت الاسلاما جميع عبيدي او قال الازينب جميع نسائي طوائف او الاسلاما جميع عبيدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء صروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائرهم فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجراء به لا يطل بالتقديم والتأخير *

و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط الا ان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغير دون التبدل

وبخلاف التقديم في الاستثناء عن النفي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي او ما طلقت الا مائشة احدا من نسائي يعتق سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاختلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النفي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لا على البديل لان البديل لا يكون قبل المبدل قوله (واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما) اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء فيسكنم او لا في تعريفه وشروطه نعم في تقديره وتحقق هذه * والكلام في تعريفه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء في المقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كافي المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك العينين فهو مائة لان المتصل اخراج وخاصة المقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذا لا اصل في الاطلاق الحقيقة * وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس مسماه واللفظ اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء الا انه انما صح باضمار في المستثنى منه كافي قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس * فان مائة عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة * من امر بالسجود الا ابليس او في المستثنى كافي قوله على مائة الدينارا اي الامقدار مائة دينار * او بتأويل الابجعله بمعنى لكن فكان مجازا والدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المقطع على قرينة الا ترى انه مأخوذ من نبيت عمان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل اذ الجملة الاولى في المنقطع ماقية على حالها لم تتغير ولا يمكن حل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء * معنى بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب * ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان حله على المجاز في المقطع لان الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة اولى ولانه لا يؤدي الى ايهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك * نعم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او حدى اخواتها * واحتراز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة للجمع منكر غير محصور اي للجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكنت عن الاستثناء نحو قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله فسدنا * وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يحبي * زيد لا غرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما يخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بمحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود في الآخر يستحيل جمعهما في حد واحد * وتحمّل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او احدى اخواتها مخرجا او غير مخرج * وعلى تقدير التعذر قيل في المقطع هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج * وفي المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخراج به شيء من شيء بالا او اخواتها *

واختلفوا في كيفية
عمل كل واحد منهما
فقال اصحابنا الاستثناء
يمنع التكلم بحكمه
بقدر المستثنى فيجعل
تكلما بالباقي بعده
وقال الشافعي رحمه
الله ان الاستثناء يمنع
الحكم بطريق
المعارضة بمنزلة دليل
الخصوص

وفي المقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنس فلو قلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان مقطعا * وذكر الفزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم ازيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الازيدا * وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحملة بالا او احدي اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به * اما شروطه فتلاثة احدها الانصال وقديده * والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم الازيدا وزيد منهم ورأيت عمر الا وجهه فان لم يكن داخلا كان الاستثناء مقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته * والشرط الثالث ان لا يكون مستغرقا لانه اذا كان مستغرقا كان رجوعا لاستثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول او صيت لفلان بثلث مالى الا ثلث مالى كان الاستثناء باطلا * والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثني وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه * وهذا بخلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والا كثر نحو قوله على عشرة الاخسة والاستثناء الى تسعة فذهبت العامة الى جوارهما وذهبت الحابطة والقاضي ابو بكر الباقلاني الى منهما * وذهب الفراء وابن درستويه الى المع في الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر وتستعجن قول القائل رأيت الفا الاتسمائة وتسعة وتسعين واذابت كراهتهم واستثقالهم ثبت انه ليس من كلامهم * واحتجت العامة بقوله تعالى * ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين * وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل * وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين * ولا تجدا اكثرهم شاكرين * ولكن اكثر الناس لا يؤمنون * فدل على الجوار * وبقوله تعالى * قم الليل الا قليلا نصفه * ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل * وقولهم هو مستقبح بموع بل استنقال وليس باستقباح * ولش سلبا لا استقباح لا يبع الصحة كقوله على عشرة الاتسع سدس ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح * واما بيان موجهه فهو ان الاستثناء يبع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة العاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء اغاية لعدم الدليل الموجب له لالان العاية توجب نفى الحكم فيما وراءها * وعد الشافعي رحمه الله موجهه اشاع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كالتناع بوبت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص * واصل الخلاف في التعليق بالسرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالسرط فان التعليق عده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاما بل يمتنع وقوعه لما منع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء * وعدنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاما ويمتنع نبوت الحكم

كما اختلفوا في التعليق
على ما سبق

في المحل لعدم العلة مع صورة التكليم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامانة صار
عنده كأنه قال الامانة فانما ليست على فلا تلزمه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه
يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به * وصار عندنا كأنه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم
بالالف في حق لزوم المائة * وكان القرأى مال الى هذا القول فانه ذكر في المستنصفى ان كل
واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط
والاستثناء فيجعله متكلما بالباقي لانه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج
نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فاما رفع ما سبق دخوله في الكلام فيقال * قال فان
قبل قوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة او ان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة
باخراجهم بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمنع الاخراج بالشرط
والاستثناء مفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمفصل ولكن اذا لم يقتصر
والحق به ما هو جز منه وتمامه غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض
ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا الحق اقبل الوقوف دفعا وذكرا بن الحاجب
في شرح المفصل ان عقلية الاستثناء معنى معقولية مشكلة لان في قول الرجل جا في القوم الا زيدا
ان قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخراج ما بعد
الا بما قبلها واجماعهم مقطوع به في تعاضيل العربية * ولا ناطعون اذا قال العربي له عندي دينار
الا ثمان ونصف ثمن مان يحسب المذكور بعد الا ثم يخرج منه من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده
هو الباقي * وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد معهم
فقد وجب نسبة المجيء اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجيء فيصير مثبتا مقيما
باعتبار واحد فيؤدى الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احدا الطرفين وهو
باطل فان القرأى مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكاكين ان يقول لا يحكم بالنسبة
الا بعد كل ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا
بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم
بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها
على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفيق باجماع الحوئين
وتوفيق بانك ما نسبت الابدان اخرجت زيدا فلا يؤدى الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر
في الوجهين جميعا قوله (وقد دل على هذا الاصل مسائلهم) يعني دل على الاختلاف المذكور
اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء * قال القاضي الامام ولما ولهم مسائل تدل
على المذهبين * اودل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واصحابه جوابهم
في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الاصل ليس بمقول عن السلف او عن الشافعي
نصا وانما يستدل عليه بالمسائل * وبيان ذلك اى بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان
الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارض لصدر الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا
الاصل مسائلهم فصار
عندنا تقدير قول
الرجل لفلان على
الف درهم الامانة
لفلان على تسعمائة
وعنده الامانة فانما
ليست على وبيان ذلك
انه جعل قوله تعالى
الا الذين تابوا افلا
تجلدوهم واقبلوا
شهادتهم واولئك هم
الصالحون غير فاسقين

التائبين من جلة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما أثبتته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيا على خلافه ويصير كانه قال الا التائبين فانهم ليسوا بماسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به * وكان ينبغي ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كدال الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوط التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحده القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه التوارث والعفو عنده فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المذوف واعتذر فغفاه عنه المذوف سقط ايضا كاقصاص قوله (وكذلك) اي كما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام * لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء * فان معناه عنده لا تتبعوا الطعام بالطعام مساويا بطعام مساو فان لكم ان تتبعوهما * او معناه الاسواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تتبعوهما * اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوي استنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي المساواة في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فيبقى بيع الحفنة بالحفنة والحفتين داخلا في صدر الكلام فيحرم * وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حيثئذ في غير المكيل فيثبت الجواز في بيع الحفنة عند التساوي كما يتعدى الحكم من الخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص * فقلال خصوص دليل المعارضة يعني الدليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل الخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل * ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع * وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذلو تعدى لصار ما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى من المحصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهي باطلة فاما دليل الخصوص فين لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشيء وكان قابلا للتعليل * وهذا كله وهم والمعنى هو الاول * وذلك مثل قوله تعالى * الا ان يعفون * اي خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى

وكذلك قال في قول النبي عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ان معناه يتبعوا اسواء بسواء فبقى صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام

* الا ان يعفون * فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله * وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم * فيدخل في عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه * الا ان يعفون * اي الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو دون المجنونة او الصغيرة التي لا يصح العفو منها فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لا لجمعه فبقى الصدر فيما لا يعارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها * وقوله تعالى * الا ان تعفو المطلقات عن ازواجهن * فلا يطلبنهم بنصف المهر وتقول المرأة ما رأتى وما استمع بي فكيف آخذ منه شيئا * * او يعفو الذي بيده عقدة النكاح * اي الولي الذي يلى عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعي * او الزوج فان امسك العقدة وحلها بالطلاق بيده واللام في النكاح بدل الاضافة اي نكاحه اي او ان يفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قد نسبت الى بالزوجة فلا يليق بالمروة استرداد شيء من مهرها يعني الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل او يعطى هو الكل فايحجب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة * قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفو باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند الزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها * وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الا انوبان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة السوب لان معناه الا انوبان فانه ليس على من الالف لانه ليس يانا الا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار انقوا والاصل في كلام العاقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى والامكان ههنا في ان يجعل نفيا لقدر قيمة الثوب لالعينه فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قول الرجل لفلان على الف الا كرحنطة انه يصرف الى قيمة الكر تصححالا استثناء بقدر الامكان * قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كرحنطة فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلنا * هذا بيان المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكنهم يكررون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر * فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جلا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذ لم يمنع عنه مانع كما اذا تعقها او تقدمها بشرط * او بناء على ان قوله تعالى * واوائكهم الفاسقون * في معنى التعليل لعدم القبول اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالثوبة يذني الفسق فيثبت القبول لزوال المانع على ان الاستثناء معارضة * وكذا بقاء صدر الكلام على العموم في الحديث متناولا لحرمة بيع الخففة بالخففة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لا يثبت هذه الحرمة بل لوجهل تكلم بالباقي يست هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى
الا ان يعفون او يعفو
الذي بيده هذا دليل
معارض لبعض
الصدر وهو في حق
من يصح منه العفو
فبقى فيما لا يعارضه فيه
وقال في رجل قال
لفلان على الف درهم
الا انوبان يسقط من
الالف قدر قيمته لان
دليل المعارضة يجب
العمل به على قدر
الامكان وذلك ممكن
في القيمة واحتج
في المسئلة بالاجماع
ودلالته وبالدليل
المعقول

اما الاجماع فان اهل
اللغة اجمعوا ان
الاستثناء من الاثبات
نفي ومن النفي اثبات
وهذا اجماع على ان
للاستثناء حكما وضع
له يعارض به حكم
المستثنى منه واما
الثاني فلان كلمة
التوحيد لا اله الا الله
وهي كلمة وضعت
للتوحيد ومعناه النفي
والاثبات فلو كان تكليما
بالباقى لكان نفيا لغيره
لا اثباتا له فصح لما
كانت كلمة التوحيد ان
معناها الا الله فانه الله
وكذلك لا عالم الا زيد
فانه عالم واما الثالث
فان نجد الاستثناء لا
يرفع التكلم بقدره
من صدر الكلام
واذا بقي التكلم صيغة
بقي بحكمه فلا سبيل
الى رفع التكلم بل
يجب المعارضة بحكمه
فامتناع الحكم مع قيام
التكلم سائغ فاما
انعدام التكلم مع
وجوده مما لا يعقل

ايضا لان قوله عليه السلام * لا تتبعوا الطعام بالطعام * لما تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي من
الجميع بقي تكليما بالباقى وهو القليل والكثير الذي ليس بمساوٍ لبدله وصار كأنه قال لا تتبعوا الطعام
القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساوٍ له * وكذا صحة الاستثناء في قوله على الف الا ثوب اليست مبنية
على الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المقطع مجاز
فهما امكن حل الاستثناء على الحقيقة وجب حله عليها اذا اصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم
انه لا بد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويتحقق
الاستخراج كما هو حقيقة الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الابهذا الطريق اذ لا بد له من اتحاد
المحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تهيئا للاستثناء لا ضرورة الى جعله معارضة بل
يجعل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة *
ويؤيده ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي
رحمهما الله بطريق المعارضة ولا نص فيه عن الشافعي ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن
الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل
اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثبوت
والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام
والتكلم * قال وانما حل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يترأى انه من باب
المعارضة وليس كذلك قوله (ان اهل اللغة اجمعوا على الاستثناء من الاثبات نفي ومن
النفي اثبات) فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكما
على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه * او الرأى بالفتح
اي يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه * وقد
نص عليه في بعض المواضع قال الله تعالى * فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين * وفي موضع
* الا ابليس ابي ان يكون مع الساجدين لنجيه واهله الامر انه كانت من الغابرين * ولهذا
اتفق الفقهاء على انه لو قال فلان على عشرة دراهم الابلنة الادرهين يلزمه تسعة لان الاستثناء
الاول من الاثبات فكان نفيا والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا * واما الثاني وهو
التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي
مشتقة على النفي والاثبات فقوله لا اله نفي للالهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات للهوية
لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تتبع كلمة
التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخل على التكلم ليمع البعض صار كأنه لم يتكلم بالاثبات
وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفي الهوية عن غير الله لا باثبات الهوية له عز وجل
وذلك لا يكون توحيدا * ولا يعني به نفي ما هو ثابت واثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن
الآله ولا يكون والله تعالى آله ازلا وابدأ وانما يعني بالنفي التبرئ عن غير الله وبالاثبات
الاقرار بالوحدانية له تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق في هذه الكلمة اذا جعل

معناه الا الله فانه له * وكذلك لا عالم الا زيداى ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم الا زيد لان معناه فانه عالم اذا المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم الظير في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلما بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفي العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لا اثبات العلم له * واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعدم ما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفي التكلم صيغة نفي بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاد وكالعام المخصوص منه يتمتع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فقير معقول ولا نظيره * ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الحجج كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء في او على العكس فيتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتجج الى اعتبار المعنى كما يقولون ان عقد الارتهان عقد استيعاء للدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصيل كذا في الاسرار قوله (واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا) بقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يمسك به او معناه ان اصحابنا احتجوا بحجج ثلاث كما انه تمسك بثلاثة * اما النص فقوله تعالى * فلبث فيهم الف سنة * فلبث فيهم الف سنة * ثم عارضه الاستثناء في الحسين لزم كونه نافيا لما ابتدأه او لا فلزم الكذب في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك * ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا ينطلق على مادونه بوجه * وقوله بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا بهم
الله لنص والاجماع
والدليل المعقول
ايضا اما النص فقوله
تعالى فلبث فيهم الف
سنة الاخسين عاما
وسقوط الحكم بطريق
المعارضة في الايجاب
يكون لافي الاخبار
بقضاء التكلم بحكمه
في الخبر لا يقبل
الامتناع بمانع واما
الاجماع فقد قال
اهل اللغة قاطبة ان
الاستثناء استخراج
وتكلم بالباقي بعد ان
واذا ثبت الوجهان
وجب الجمع بينهما قلنا
انه استخراج وتكلم
بالباقي بوضعه واثبات
ونفي باشارته على ما
نؤمن ان شاء الله تعالى
واما الدليل المعقول
فوجوده

لما منع جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ * واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي * واذانبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهرا في ادم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا * ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام من ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بياننا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيتين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه قوله (احدها) اى احدى وجوه المعقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستوى البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كاد كرنا فعرها انه ليس بمعارضة وتصرف في الحكم بل هو تصرف في الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى * الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى احرار الاسالم وزبعا وفرقدا وليس له عبد سواهم او قال نسائي طوالت الا زنب وعمره وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا في الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير اسداء الكل من الكل * ولا يلزم على ما ذكرنا دليل المخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة تمام يستوى البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض وام يحجز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه * والباقي اى من وجوه المعقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اى يستبد في افادة المعنى ولا يعتمد على شئ آخر من دليل المخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم البابت بالكلام المستقل * والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لا افتقاره في افادة المعنى باول الكلام * اما عندنا فلان قوله الامانة لا تقيد شيئا به * واما عند الشافعي فلانه لو قال ابتداء الامانة فانها ليست على لا يكون مقيد ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لقوات شرط المعارضة وهو تساوى المعارضين في ذاتهما في القوة بخلاف دليل المخصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا * وعبارة بعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعا لغيره والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع * وقوله ولكسده اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل المخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بما قبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى ينتهى احتمال وقف اول الكلام على آخره حتى يتبين بآخره المراد باوله وهذا لا يبطال مذهب الخصم

والثالث لتصحيح ما قلنا وبيان ذلك ان وجود (١٢٩) التكلم ولا حكم له اصلاً ولا انعقاده بحكمه اصلاً سائغ مثل الامتناع

معارضاً ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف عليه * فقال لما لم يكن مستقلاً بنفسه وكان قائماً بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يتبين مقصود المنكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمال الكلام التوقف على آخره ليتبين المراد باوله خصوصاً اذا احتمل التغير بآخره كالتعليق بالشروط * وقوله احتمال مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله ببعض الجملة في تأويل الكلام * والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام المضمير اى لما لم يحجز الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمال الكلام ووقف اوله على آخره * وهذا اى ما ذكرنا من الدلائل لا بطلان لطريقة الخصم وهى ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لاثبات المدعى قوله (والثالث) اى الوجه الثالث من المعقول التصحيح ما قلنا اى لاثبات المدعى وهوان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنية وبيان ذلك اى هذا الوجه هو ان التكلم بدون ان يكون له حكم اصلاً او يكون منعقداً للحكم سائغ اى جائز كما جاز امتناع الحكم بعد الانعقاد لمعارض * وقوله ولا انعقاده بحكمه اصلاً تأكيد لقوله ولا حكم له اصلاً وقوله (مثل طلاق الصبي واعتاقه) متصل بقوله سائغ يعنى قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينقذ للحكم اصلاً مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهما لم ينقذا للحكم اصلاً واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعى ومن قبيل ما لا انعقاده للحكم اصلاً كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا * بيانه اى بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظه وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضا بقى التكلم بحكمه اى مع حكمه * او منعقداً للحكم في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكماً لكل ان التكلم بصدر الكلام لان دلالة على تمام مسماء بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماء اصلاً في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسعمائة اصلاً * ومتى جعل تكلماً بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غيره ووجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى * وذكر في كتب بعض اصحابنا وإسناده مصنف الشيخ بهذه العبارة وهى ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا ينقذ بحكمه فيتأمل ان الحاق الاستثناء باليهما اولى فنقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة وما قاله الخصم عمل بالمجاز * وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسعمائة يؤدى الى العمل بالمجاز فان تسعمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه اطلاقاً لا اسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعاً عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان هذا عملاً بالحقيقة لانه يصير كأنه يتكلم بالالف وانه قال لفلان على تسعمائة الا ان قوله تسعمائة مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول * وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

بالمعارض بالايجاج
مثل طلاق الصبي
واعتاقه وانما الشأن
في الترجيح وبيانه ان
الاستثناء متى جعل
معارضاً في الحكم بقى
التكلم بحكمه في صدر
الكلام ثم لا يبقى من
الحكم الا بعضه وذلك
لا يصلح حكماً لكل
التكلم بصدره الا ترى
ان الالف اسم علم له
لا يقع على غيره
ولا يحتمله لا يجوز ان
يسمى التسعمائة الفا
بخلاف دليل
الخصوص لانه اذا
عارض العموم في بعض
بقى الحكم المطلوب
ورأى دليل الخصوصية
فانما بذلك الاسم بعينه
صالحاً لان يثبت به
كاسم المشتركين اذا
خص منه نوع كان
الاسم واقعا على الباقي
بلاخلل ولهذا قلنا
ان العام اذا كان كلمة
فرد او اسم جنس صح
الخصوص الى ان
يتنهي بالفرد واذا
كانت صيغة جمع انتهى
الخصوص الى الثلاثة
لا غير فلذلك بطل
ان يكون معارضا

لان البيان المحض من شرطه محل موصوف بالاجال والاشراك ولا يجب العمل مع الاجال والاشراك فيحسن القول بتراخي البيان ليكون الابتلاء بالمقدمة بالفعل مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه وما ليس ببيان خالص محض لكنه تغيير او تبديل ويحتمل القول بالتراخي بالاجماع على مانين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص العموم بيان او تغيير فعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيفيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير لما قلنا بل هو تقرير فصيح موصولا ومفصولا الاترى انه يبقى على اصله في الايجاب وقد استدل في هذا الباب بنصوص احتجنا الى بيان تأويلها منها ان بيان بقرة بنى اسرائيل وقع متراخيا

لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى الباقي * وهذا اى الاختلاف المذكور * ولو احتمل الخصوص اى لو احتمل العام الذى لم يخص منه شئ * التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا لاحتمال ظهور كون البعض مراد منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول بتناوله للكل بطريق القطع كالعام الذى لحقه الخصوص لا يمكنه القول بكونه * وجبا للحكم فى الباقي قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل * فيماسوا اى العام الذى لم يلحقه الخصوص والذى لحقه الخصوص قوله (لان البيان المحض) كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال ليس من شرط البيان لان النصوص المعربة عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال فقال الشيخ رحمه الله فى البيان المحض وهو البيان الحقيقى الذى هو بيان من كل وجه يشترط كون المحل موصوفا بالاجال او الاشتراك والواو بمعنى او لان البيان هو الاظهار ولا بد لحقيقة الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر * والنصوص المعربة عن الامور ابتداء انما سميت بيان لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجال وجودا فيها وزيادة بمعنى الاجمال والاشكال فى التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام * قال شمس الائمة رحمه الله بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسير او اعلاما لما هو المراد به فيكون بياننا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا مادام دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تاوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا * وما ليس ببيان خالص بل هو بيان من وجه لكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي * جعل شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان التغيير والتعليل بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعى بيان التغيير وجعل النسخ بيان التبديل كما يبا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعى بيان التغيير وهو التعليل موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الا متراخيا بالاتفاق * والفرق بين التغيير والتبديل على ما اختاره ههنا ان اللام فى التبديل بعدما تغير عن اصله يقلب تصرفا آخر وفى التغيير لا يقلب كذلك فى الاستثناء يصير الكلام تكلم بالباقي لا غير وفى التعليل يتغير الكلام عن كونه ايجابا ويقلب تصرفا على ما عرف * وقوله الاترى توضيح لقوله بل هو تقرير ومعناه الاترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم فى الباقي كما كان قبل التخصيص فيكون التخصيص مقرر لما كان موجبا فى الاصل لا مغيرا ادلوا كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليل بالشرط * او معناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذى هو اصله حتى اوجب الحكم فى الافراد الباقية لعمومه فيكون مقرر او لو كان مغيرا لم يبق كذلك * او معناه انه كان يوجب الحكم فى الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقرر لا مغيرا وبنته مادكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف فى موجب العام * والجهة بطريق

الابتداء لمن أبي جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا في الحال بالاجماع والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهاما في الحال او لا يقصد ذلك والى فاسد لانه اذا لم يقصد انقض كونه مخاطبا اذا المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهاما * ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهاما في الحال فيكون قد قصد ان نجعل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عني به ما عنوا به ولانه يكون عبثا اذا الفائدة في الخطاب ليست الافهام المخاطب فبت انه اراد افهاما في الحال * واذا اراد افهاما في الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد السى على خلاف ما هو عليه وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لا بد ان يبين التخصيص متصلا بالعموم او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء باعتقاد غير الحق * وهذا بخلاف تأخير بيان الجمل فانه جائز لان الجمل لا ظاهر له يؤدي تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق يوضح ان البيان ان لم يقتزن بقوله تعالى * اقتلوا المشركين * اقتضى بمومه وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وانما يقتزن البيان بقوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة * اقتضى وجوب فعل على نفسه ووجوب شئ في ماله وذلك ليس بخلاف الحق فانفرقا * قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم في القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجوار الاخبار بانه عام وتجويز تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدي الى القول بجواز الكذب في الحبح الترهية وذلك باطل : وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقيقة في الحكم المازل فاما في حيوة السى عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التأيد في ذلك الحكم ولا اطلاق القول به مؤبدلان الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس واما وجب اعتقاد التأيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لا تنسخ بعده بنسريعة اخرى * وتمسك من جواز تأخير بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها * فمنها قوله تعالى واذ قال موسى لقومه * ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة * تمسكوا به بطريقين * احدهما ما اشار اليه الشيخ في الكتاب وهو ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقا ليظهر امر التنبيل بينهم والمطلق عام عندهم على ما مر بيانه في باب بيان العاظ العموم سم به ما لهم بعد سؤالهم مقيمة باوصاف كما نطق به النص والتقييد تخصيص للعموم المطلق لان التقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير التخصيص جائز * فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذ المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا بعيد
المطلق وزيادة على
النص فكان نسخا
فصح . ترا خيرا
لما بين في باب ان شال الله
تعالى واحتج بقوله
في قصة نوح عليه
السلام

فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان اهل عام ﴿ ١١٢ ﴾ لحقه خصوص مزاخ بقوله انه ليس به

اهلك والجواب ان
البيان كان متصلا به
بقوله الامن سبق عليه
القول وذلك هو
ما سبق من وعده اهلاك
الكفار وكان ابنه
منهم ولان الاهل لم
يكن متناولا لابن
لان اهل الرسل من
اتبهم وآمن بهم
فيكون اهل ديانة
لا اهل نسبة الا ان
نوحا عليه السلام قال
فما حكى عنه ان ابني
من اهلي لانه كان دما
الى الايمان فلما انزل
الله تعالى الآية الكبرى
حسن ظنه به وامتد
نحوه رجاؤه فبنى
عليه سؤاله فلما وضح
له امره عرض عنه
وسله للعذاب وهذا
سايع في معاملات
الرسول عليهم السلام
بناء على العلم البشري
الى ان ينزل الوحي كما
قال الله تعالى وما كان
استغفار ابراهيم لابه
الا عن موعدة وعدها
ايام فلما تبين انه عدو لله
تبرأ منه

معنى المذبح مزاخيا * والدليل على ان الامر كان متناولا ببقرة مطلقة ثم نسخ الاطلاق
بالقييد ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم لو عمدوا الى ادنى اى بقرة كانت فذبحوها
لاجرات عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قد دل ان
الامر الاول الذى فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيدة وان استقصاءهم في السؤال
صار سببا لتخليط الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير * والثاني وهو المذبح كور في عامة
كتبهم انه تعالى امر بذبح بقرة معينة غير نكرة ثم اخرج بيانها الى حين السؤال فدل على جواز
تأخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع عينها بقوله عز اسمه * انها
بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع انها بقرة لادلول * ولو كانت نكرة لما سألوا عن تعيينها
للخروج عن العمدة بآية بقرة كانت * وانهم لم يؤمروا بامور تجردة ادلو كان تكليفهم بامور
متجدة غير ما امروا به اولئك الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرا دون ما ذكرت
اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولابا جاع قسبين انه بيان ذلك الواجب
المدلول عليه بقوله بقرة * وان المذبح بوح المتصف بجميع الصفات كان مطابقا لما موربه اول
المدلول عليه بقوله فذبحوها اي البقرة المأمور ذبحها المذكورة الا ترى انهم لو ذبحوا هذه
البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن الموعدة فثبت انه بيان ذلك الواجب قال
الشيخ ابو منصور رحمه الله بان المطلق لو كان مرادهم صار المقيد مرادهم اذ يدى الى القول بالنسخ
قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد ادلا بد للاعتقاد من العلم
ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا * واما ان شاء الله لمهتدون * اى
الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء وجهل بعواقب الامور تعالى الله
عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر في الابتداء لا في بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة
لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احب حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا
بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك بين اماماهي * بين لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم
فلو حمل على النسخ لا يكون بيانا لها بل يكون رفعاً لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ما روى
من الخبر فن الاخبار الاحاد وهو بظاهره اثبات البداء في حكم الله عز وجل وتغيير ارادته لان ظاهر
قوله لو عمدوا الى ادنى اى بقرة لاجراتهم يقتضى ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن
شددوا فشدد الله عليهم يقتضى اثبات الحكم في المقيد فيكون مردودا * ثم نحن ان سلمنا جواز
تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب
لانه بمعرل عن محل النزاع * وان لم يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدى الى التجهيل واعتقاد
غير الحق واعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته كما يشاء في تخصيص العام في الجواب عنه اننا لانسلم على هذا
التقدير عدم اقتران بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد بذبح بقرة
معينة لا مطلقه كان هذا بياننا جاليا فإنا نأخر البيان التفصيلي الى حين سؤالهم وتأخير مثل
هذا البيان عندنا جائز ايضا * ومنها قوله تعالى * فاسلك فيها * اى ادخل في السفينة يقال سلكه فيه

سلكتك سلوكا * من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكر او اناثى * واثنين
تأكيد لزوجين وقرى * بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكر او اناثى لثلاث
ينقطع تسلسلها بالعرق واسلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك
* ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك * قال نوح رب ان ابني من اهلي وان
وعدك الحق * اراد به كتمان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه * انه ليس من اهلك * قدل
ان تأخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عنه بوجهين * احدهما اننا لانسلم لحوق التخصيص المتراخي به
بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعدا هلاكه
فانه وعده باهلاك الكفار جميعا و اراد به امرأته واغله وابنه كمان وكانا كافرين * والثاني ان الاهل
مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين فوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة
فسأل خلاص ابيه بآء عليه فين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة في الدين
لا اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخل في وعد البجاة وتأخير
بيان المشترك جائز * وقوله الا ان نوحا جواب سؤال ير دعى الوجه الاول ان نوحا عليه السلام
بعد الوعد * باهلاك الكفار كان نهيا عن الكلام فيهم قال تعالى * ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم
مغرقون * فلو كان قوله الا من سبق عليه القول * نصرا فالى ما ذكرتم لما استخاز نوح سؤال خلاص
ابنه بقوله * رب ان ابني من اهلي * فاجاب بما ذكر في الكتاب وهو ظاهر * ومنها قوله تعالى * انكم
وماتعبدون من دون الله حصص جنهم * اى حطبها و الحصب ما يحصب به اى يرمى يقال حصبتهم
السماء ادارمتهم بالحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا ما لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل
جاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة
قد عبدوا من دون الله افترأهم يعذبون في النار فأنزل الله تعالى * ان الذين سبقوا من الحسنى *
اى السعادة او البشري او التوفيق للطاعة اولئك عدا اى عن النار مبعدون * فاجاب باننا لانسلم
ان ذلك تخصيص ادلا بدله من دخول المحصوص تحت العموم لولا المحصص واولئك لم
يدخلوا في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا
عبدة الاومان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم * ولا يقال
لولم يدخلوا لما اوردتهم ابن الزبير نقضا على الاية وهو من الفصحاء ولرد الرسول
صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن تخطئه * لانا نقول لعل سؤال ابن الزبير كان
باء على ظن ان ما طاهرة فيمن يعل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت في قوله تعالى * وما خلق
الذ كرو الانى * ولا انتم عابدون ما عبدو وقد اتفق على وروده بمعنى الذى المتناول للعقلاء لانه
اخطأ لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو الحقيقة * واما عدم رد
الرسول عليه السلام عليه فقير مسلم ما روى انه عليه السلام قال لابن الزبير لما ذكر ما ذكر
رادا عليه ما جهلك باغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل هكذا ذكر في شرح اصول
الفقه لابن الجاحب * ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحي فذلك لما عرف من تعبت القوم

واحج بقوله تعالى
انكم و ماتعبدون من
دون الله حصص جنهم
نم لحقه الخصوص
بقوله ان الذين سبقوا
لهم منا الحسنى متراخيا
عن الاول وهذا
الاستدلال باطل عندنا
لان صدر الآية لم
يكن متناولا لعيسى
والملائكة عليهم
السلام لان كلمة
مالذوات غير العقلاء
لكنهم كانوا متعنتين
راد في البيان اعراضا
عن تعنتهم واحتج
بقوله انا مهلكوا اهل
هذه القرية وهذا عام
خص منه آل لوط
متراخيا

ومجادلتهم بالباطل بعد تبرأهم من الحق لهم * وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة والمسبح فانهم كانوا
 اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا لقوله تعالى * واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه * ثم
 بين الله تعالى تغنتهم في معارضتهم بقوله عز وجل * ان الذين سبقوا هم منا الحسنى * الآية
 ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا تغنت
 * وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه في محاجة اللعين عن التمسك بالاحياء والامانة
 الى قوله * ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب * لتغنت اقوام ومكابرهم وكان
 ذلك تأكيدا للحجة الاولى ودفعاً لتلبس اللعين لانه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء
 بيان ودفع لمعانة الخصم لانه تخصيص حقيقة * ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف
 الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه * ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى
 قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية وهى سدوم والاهل طام يتناول لوطا واهله كما يتناول غيرهم
 من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام * ان فيها لوطا * ثم خص منه لوط واهله بعد
 ما قال ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطا * بقولهم * لننجينه واهله * فدل على جواز انفصال
 المخصص عن العام * قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح
 ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة * لان اتصال البيان اى الدليل بالمخصص به * اى بهذا
 العام فانه تعالى * قال ان اهلها كانوا ظالمين * اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر للتعليل كما يقال
 اقتله انه محارب وارجه انه زان ولما علل اهلاكهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من
 حيث المعنى للوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امرأته وهو معنى قوله وهذا استثناء
 واضح * وقد صرح في عين هذه القصة بالاستثناء في آية اخرى وهى قوله تعالى * قالوا انا نارسلنا
 الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لننجوهم اجمعين الا امرأته * فثبت ان التخصيص قد كان متصلا
 لكسبه تعالى لم يذكره صريحاً بها * اكتفاءً بالاشارة المدرجة في التعليل والاستثناء الاول * قطع
 ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنس ان متصل ان كان من
 الضمير في مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرمووا كلهم الا آل لوط وجددهم فانهم لم يجرموا * وآل
 لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى
 القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلاً ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر
 والسهم الى المرمى في انه في معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوم مجرمين ولكن
 آل لوط نجيناهم * وعلى تقدير الاتصال هم داخلون في حكم الارسال على معنى ان الملائكة
 ارسلوا اليهم جميعاً ليهلكوا هؤلا وينجوا هؤلا فلا يكون الارسال مخلصاً للمعنى الاهلاك والتعذيب
 كافي الوجه الاول * وقوله انا لننجوهم في المنقطع جار مجرى خبر لكن في الاتصال آل لوط
 لان المعنى لكن آل لوط منجئون * وفي الاتصال كلام مستأنف كان ابراهيم قال لهم فاحال آل
 لوط فقالوا انا لننجوهم * والاستثناء الثانى من الضمير المجرور في لننجوهم لان الاستثناء الاول
 لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط

وهذا ايضا غير صحيح
 لان البيان كان متصلاً
 به اما في هذه الآية
 فلانه قال ان اهلها
 كانوا ظالمين وذلك
 استثناء واضح وقال
 في غير هذه الآية الا
 آل لوط انا لننجوهم
 اجمعين الا امرأته

الامر أنه كما اتحد الحكم في قول المقر لفلان على عشرة دراهم الاذلة الادرهما فاما في الآية فقد اختلف الحكم لان الآل لوط متعلق بارسلنا او يجرمين والامر أنه قد تعلق بمنجوعهم فكيف يكون استثناء من الاول قوله (غير ان) جواب عما يقال لو كان قوله ان اهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان اقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين * هم طلبوا زيادة الاكرام له بتخصيصه بوعده الجنة قصدا اذ في التخصيص بالذكر زيادة اكرام كافي بتخصيص جبرائيل وميكائيل عليهما السلام بالذكر في قوله تعالى * من كان عدوا لله وملائكته * الآية وكافي بتخصيص اولى العلم بالذكر في قوله عز وجل * يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات * او خوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يخص بالظالمين كافي قصة اصحاب السبت وقديم الكل على ما قال تعالى * واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة * فيكون خزيا وعذابا في حق الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالا مراض والاو جاع وكن زنى وام يتب يقام عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان يبينوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا هاهنا ينجو منه ام يبتلى به * وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام * ان فيها لوطا * طلب الرحمة من الله تعالى على اهل تلك القرية ببركة مجاورة لوط عليه السلام * وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه السلام للرسول * ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شأنه كما قال في موضع اخر يجادلنا في قوم لوط وذلك لانهم لما علوا اهلك اهلها بظلمهم احتج عليهم براءة لوط من ظلمهم شفقة عليهم ونحزنا لاختيه المسلم وتتمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسل بقولهم * نحن اعلم بمن فيها * يعنون بالبرى والظالم منهم لتنجيده واهله وقوله او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة لاكرام لوط او خوفا وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعانة * ومنها قوله * واعلموا انما غنمتم من شئ * الى قوله * ولذى القربى * اوجب نصيبا من الخمس لذوى القربى تام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تأخر خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله وسلم في ذلك فدل على جواز تأخير التخصيص * واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين * هاشم ابو جد النبی * والمطلب * ونوفل * وعبد شمس * وعمر وولكل عقب ونسل الاعمرو ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم وبنى المطلب ولم يعط غيرهم جاءه عثمان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن عفا بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن مناف * وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لانكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك

غير ان ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام للوط بخصوص وعد الجنة او خوفا من ان يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله رب رنى كيف يحيى الموتى واحتج بقوله ولذى القربى انه خص منه بعض قرابة النبى عليه السلام بحديث ابن عباس في قصة عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهم

مطلب

الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال
 * انهم لم يزلوا معي هكذا وسبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام
 فبين ان المراد من ذوى القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متأخر فقال الشيخ رحمه الله
 هذا عندنا من قبيل بيان الجمل لا من قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتمل قربى
 القرابة وقربى النصرة اى نصرة الشعب والوادي على ما يعرف في موضعه ان شاء الله
 عز وجل فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربى النصرة لا قربى القرابة
 وتأخير بيان الجمل جائز * وقوله عندنا اشارة الى ان الاجال انما يتحقق على مذهبنا فالماجل لنا لفظ
 القربى على قربى النصرة وهو يحتمل قربى النسب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم
 فلا اجال فيه لان المراد منه عندهم قربى النسب الذى هو موضوع لا غير ثم اشار في آخر
 كلامه الى انه يمكن اثبات الاجال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من النسب مختلفة
 يعنى ولئن سلمنا ان المراد قربى النسب كان مجعلا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة
 من النسب لا يمكن العمل بجمعها فاعلمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك
 يوجب دخول جميع بنى آدم فيكون البعض مراد او هو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه
 بابه خاصة او بجمعه او باعلى منهما فكان مجعلا فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد
 من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام فى شئ بل هو بيان
 المراد بالعام الذى تعدر العمل بمومه وهو فى حكم الجمل فيجوز تأخير * فهذا بيان
 الصوص المذكورة فى الكتاب * وتمسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم
 ان علينا بيانه * امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حله على ما لا يمكن العمل به من
 الالفاظ لانه تكليف ما ليس فى الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت
 انه يجوز بيانه متراخيا * وكذلك نص المواثيق عام فى ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا
 او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام لا يتوارب اهل ملتين شتى * وكذلك
 الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين * ثم
 خص ما زاد على المثلث ببيان الرسول متراخيا * وكذلك النبى صلى الله وسلم نهى عن المزانية
 على العموم فيما دون خمسة اوسق وفى اكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان
 متأخر وهو خبر العرايا * والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القراءة
 على ما قيل اى اذا قرأ جبرئيل عليك بامرنا فقرأ على قومك ثم انا شكك عليك شئ من
 معانيه فعلىنا بيانه وادان كان كذلك يمكن حله على الجمل ونحوه فحملناه عليه وتأخير بيانه
 جائز كما مر بيانه قال سمس الأئمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس بجميع ما فى
 القرآن بالاتفاق فان البسان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان ذلك البيان ياما الى

وهذا عندنا من قبيل
 بيان الجمل لان القربى
 مجمل وكان الحديث
 يأناله ان المراد قربى
 النصرة لا قربى
 القرابة واجاله ان
 القربى يتناول غير
 النسب ويتناول
 وجوها من النسب
 مختلفة والله اعلم
 بالصواب

مالاتها هي واما المراد ببعض ما في القرآن وهو المجهول الذي يكون بيانه تفسيره ونحن نجوز تأخير البيان في مثله فاما فيما يكون غيرا او مبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تأخر عنه يكون نسخا ولا يكون بياننا محضاً ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة * وعن الثاني والثالث ان تقييد حكم الميراث بالموافقة في الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهي تعدل النسخ فيجوز متراخيا وقد ثبت بخبر اقترن به الاجماع فكان في معنى المتواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوي به * وخبر المزابنة لم يخص بخبر العرايا عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه في باب احكام العموم والله اعلم

﴿ باب بيان التغير ﴾

(باب بيان التغير)

بيان التغير نوحان
التعليق بالشرط
والاستثناء وانما يصح
ذلك موصولا ولا
يصح مفصولا على
هذا اجمع الفقهاء

اي البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الاول قوله (وانما يصح ذلك) اي بيان التغير موصولا اي ينحصر الجوار في الموصول ثم اكده بقوله ولا يصح مفصولا * و اشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهاء مثل ابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي وامثالهم من فقهاء الامصار * والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى مدلفظا او ما هو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان تحلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس او نحوها شرطه دعامة العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او مامدا * وفي بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة قال استثنى بعدها بطل * وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقيم من مجلسه اعتبارا بالعود وبه قال احمد ابن حنبل * وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء * ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة * تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقل غدا اجيبكم ولم يستثن فتأخر الوحى عنه مدة بضعة عسر يوما ثم نزل قوله تعالى * ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وادكر ربك اذا نسيت * اي استثنى اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم * وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال او الله لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة * ان شاء الله * ولا يقال هذا شرط وكلاما في الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم جواز الاخر ادلا قائل بالفرق * ومن خص الجواز بالقرآن قال الكلام الارلى واحدا وانما الترتيب في جهات الوصول الى المحاطين وان كان قد تأخر الاستثناء به فذاك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين * واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله * من حلف على بين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه * عين التكفير لتخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت الذي هو خير منها لان تعين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل * وبمثله

استدل على علي ابن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته
امر الله تعالى بضرب ضغث عليها تحلة ليمينه وتخفيفا عليها كما قال تعالى * وخذ بيدك ضغثا فاضرب
به ولا تحنث * ولو صح الاستثناء مفصلا لامره به لا بالضرب بالضغث لانه ايسر واخف *
وبان الشرع حكم بثبوت الاقارارات والطلاق والعناق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء
منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر فساد ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية * وبانه لو صح مفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل
وثوق يمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب * وبمسئلة افهم ابو حنيفة رحمه الله
ابا جعفر الدواني حين عاتبه على مخالفة جده في هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء مفصلا
كما هو مذهب جدي لقد بارك الله في بيعتك فان الذين يبيعونك على الخلاف لو استثنوا بعد ما خرجوا
من عندك او حين ما بداهم ذلك لم يبق خلافك ووسعهم خلافك فسكت ورد به بحميل * قال
الغزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لا يصح فيه
القول اذ لا يليق ذلك بمصبه وان صح فلعله اراد به ادانوى الاستثناء او لانم اظهر نيته بعده
فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيماواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذا له وجه
واما تجويز التأخير لو اصر عليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتعاق اهل اللغة على خلافه لانه
جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخر
الشرط واخبر لا يفهم منه شيء فلا يصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا فكذا قوله الا
زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام * واما استثناء
النبي صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن
الاشم والامثال لما امر به وهو قوله تعالى * واذ كر ربك اذ انسييت * لا ان يكون استثناء حقيقة
على وجه يكون غير الحكم * واما تخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع
ليس في الكلام الا زلي بل في العبارات التي دلت على محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا
ووصلا ولا شك انه لا ينتظم في وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمسئتي منه
قوله (وانما سميناه) اي هذا النوع من البيان ببيان التغيير ولم يقتصر على تسميته بالتغيير
ولابالبيان للاشارة الى وجود اتركل واحد من البيان والتغيير فيه + وذلك اي وجود اتركل
واحد من المعنيين * نزل به اي نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شيء محسوس في محل
تقريبه * فاذا حال الشرط بينه اي بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد * فتعلق انت
حر بالشرط بطل كونه ايقاعا جوازا ادا ولكنه اي المتعلق بيان مع ذلك اي مع كونه تغييرا
لان البيان ما يطهر به ابتداء وجوده اي وجود الشيء والضمير راجع الى مداول البيان
وهو المدين * فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير
بعد الوجود بهذه المنابة فلا يكون بيانا * وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضي الامام
وشمس الاثمد رحمه الله فانهما لم يجعلوا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

وانما سميناه بهذا الاسم
اشار الى اتركل واحد
منهما وذلك ان قول
القائل انت حر لعبد
علة العتق نزل به منزلة
وضع الشيء في محل
يقرب به فاذا حال الشرط
بينه وبين محله فتعلق
به بطل ان يكون
ايقاعا للشيء الواحد
يكون مستقرا في محله
ومعلقا مع ذلك
فصار الشرط مغيرا
له من هذا الوجه
ولكنه بيان مع ذلك
لان حد البيان ما يظهر
به ابتداء وجوده فاما
التغيير بعد الوجود
فنسخ وليس ببيان ولما
كان التعليق بالشرط
لا ابتداء وقوعه غير
موجب والكلام كان
يحتمله شرعا لان
التكلم بالعلة ولا حكم
لها جاز شرعا مل
البيع بالخيار وغيره
سمى هذا بيانا فاستدل
على هذين الوصفين
فسمى بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس
 ببيان * ووجه التوفيق بينهما انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عند الله تعالى
 بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الطاهر فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت
 وابطاله فلا يكون بيانه * ولما كان التعليق بالشرط لا ابتداء وقوده غير موجب يعنى ولما كان
 التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب * والكلام كان يحتمله اى
 يحتمل كونه غير موجب حكمه في الحال شرطا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولى وتصرفات
 الصبي * سمي اى التعليق بيانا وهو جواب لما * وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لا بد
 لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل
 فان لم يحتمل لا يكون بيانه بل يكون ابتداء كلام قوله (وكذلك الاستثناء) اى وكالتعليق
 بالشرط الاستثناء في استعماله على وصفى البيان والغير * الف درهم اسم علم لذلك العدد اى
 العدد الذى هو مداول الالف وهو عشر مائين فان اسم العدد كذلك وعشرة ومائة ونحوها
 علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره * او هو بمنزلة العلم من حيث انه
 لا يجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر
 ولا بطريق المجاز لانسداد بابه ادلا ماسة بيه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة
 وهى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا يصلح طريقة للمجاز * ولا ضرورة الا من حيث
 الجرم والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجرم مختصا بالكل
 ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجرم المختص به وههنا مداول الالف مثلا كما يصلح
 جزء الالف يصلح جزء الالفين ولثلاثة الالف وغيرهما وهذه الجريئة لا تصلح طريقا للمجاز
 ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره * الا ترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تعبيراً فانه لو صح
 كل واحد من التعليق والاستثناء تراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل
 فى المحل غير معلق بالشرط ثبت موجب وهو الحرية فلو صح الخالق الشرط به بعد ذلك يرتفع
 الحكم الثابت بالتعليق فكل نسحا وكذا قوله على الف درهم لعل اذا لم يقرن به الاستثناء
 ثبت موجب وهو وجوب تمام الالف فلو صح الخالق الاستثناء به بعد تقررره كان نسحا للحكم
 فى بعض الالف كما فى التعليق ثبت ان فى كل واحد منهما معنى التعبير * لكنه اى الاستثناء
 اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تعبير البعض مع بعض التكلم اى منع التكلم
 ان يكون ايجابا فى البعض لان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع اكان نسحا وكان اى الاستثناء
 بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تغيير كالتعليق
 بالشرط * وذكر فى القويم ان قوله الامانة ليس بغير لالاف بل رد البعض فمن حيث قرر البقية
 كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تغييرا * وما ذكر فى بعض الشروح انه سمي بيانا لانه
 بين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره
 السرخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا بتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض

وكذلك الاستثناء
 مغير للكلام لان قول
 القائل لقان على
 الف درهم فالالف
 اسم علم لذلك العدد
 لا يحتمل غيره واذا
 قال الاخمسائة كان
 تعبير البعض الا ترى
 ان التعليق بالشرط
 والاستثناء لو صح
 كل واحد منهما ترا
 خيا كان ناسخا ولكنه
 اذا اتصل منع بعض
 التكلم لان رفع بعد
 الوجود فكان بيانا
 فسمى بيان تغيير

ولكن بشرط حقوق الاستثناء به وكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق غير موجب كل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي او المجنون فلما احتمل صدر الكلام هذا بالاستثناء بين ذلك سمينا بيان التغيير لا تعبير محضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رجه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجازا فان الاستثناء في قوله لفلان على الف درهم الالف يطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم اعشر مائتين حقيقة وكذلك الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يطل كونه ايقاعا وبصيره يمينا لان في الاستثناء يطل بعض الكلام وفي التعليق يطل اصله فاقلا به يمينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة * الا ترى ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشرين مائتين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء والتعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعمائة درهم لالف درهم وانه يخلف ولا يطلق قوله (و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط) فرق القاضي الامام وشمس الائمة رجهما الله بين الاستثناء والتعليق فجعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بين تبديل قال شمس الائمة التعليق تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعبدك انت حر نزول العتق في الحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبدل الشرط بتبديل ذلك كله لانه تبيين انه ليس بعلة تامد للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين وان محله الذمة حتى لا يصل الى العبد الا بعد خروجه من ان يكون يمينا بوجود الشرط والاستثناء تغيير لمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل انما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا * فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء في التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب لان الاستثناء مع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا له في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في الحال ولا يمنع عن صلاحيته لانعقاده علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال اى احتمال صيرورته علة موجبة للحكم * فذلك اى لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى ' وادبدالآية مكان آية ' وانهما ليسا من النسخ في شيء اذا النسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى * ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتأخيرهما جائزان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه في الالبات لا يجوز حتى لو قال طلقت الازينب جميع نسائي او اعتقت الاسلاما جميع عبيدي او قال الازينب جميع نسائي طوائق او الاسلاما جميع عبيدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء جعل بعض الاشياء مصرية فاعني الذي دخل فيه سائرهم فلو جاز تقديمه على المستثنى منه لبطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجراء به لا يبطل بالتقديم والتأخير *

و منزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط لان الاستثناء يمنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع الانعقاد لاحد الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل

وبخلاف التقديم في الاستثناء عن النبي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الاسلاما احدا من عبيدي او ما طلقت الامايشة احدا من نسائي يعتق سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاخلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النبي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لا على البديل لان البديل لا يكون قبل المبدل قوله (واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما) اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان الاستثناء فيستكمل او لا في تعريفه وشروطه ثم في تقديره وتحققه هذه * والكلام في تعريفه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء في المقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كافي المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك العينين فهو مائة لان المتصل اخراج وخاصة المقطع مخالفة من غير اخراج فلا يشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذا الاصل في الاطلاق الحقيقة * وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس مسماه واللفظ اذا لم يدل على شيء لا يحتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء الا انه انما صح باضمار في المستثنى منه كافي قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فان هاهنا عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة * من امر بالسجود الا ابليس او في المستثنى كافي قوله على مائة الدينارا اي الامقدار مائة دينار * او بتأويل الابعه بمعنى لكن فكان مجاز او الدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المقطع على قرينة الاترى انه مأخوذ من نيت عمان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل ادا جملة الاولى في المنقطع ماقية على حالها لم تتغير ولا يمكن حمل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قالوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء * معنى بوجه من الوجود وذلك خلاف كلام العرب * ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان جملة على المجاز في المقطع لان الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة الاولى ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان المجاز لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك * ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او حدى اخواتها * واحتراز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة لجمع منكر غير محصور اي لجمع لا يدخل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله افسدتا * وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يحجى زيد لاغرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك او بالمجاز لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود في الآخر يستحيل جمعهما في حد واحد * وتحمّل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او احدى اخواتها مخرجا او غير مخرج * وعلى تقدير التعذر قيل في المقطع هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج * وفي المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخرج به شيء من شيء بالا واخواتها *

واختلفوا في كيفية
عمل كل واحد منهما
فقال اصحابنا الاستثناء
يمنع التكلم بحكمه
بقدر المستثنى فيجعل
تكلما بالباقي بعده
وقال الشافعي رحمه
الله ان الاستثناء يمنع
الحكم بطريق
المعارضة بمنزلة دليل
الخصوص

وفي المقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنس فلو قلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان مقطعا * وذكر الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم ازيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الازيدا * وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بحملة بالاول او احدي اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به * اما شرطه فثلاثة احدها الاتصال وقديما * والثاني ان يكون المستثنى داخل في الكلام لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم الازيدا وزيد منهم ورأيت عمر الا وجهه فان لم يكن داخل كان الاستثناء مقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته * والشرط الثالث ان لا يكون مستغرقا لانه اذا كان مستغرقا كان رجوعا لاستثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالي الا بثلث مالي كان الاستثناء باطلا * والصحيح انه لا يجوز لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد النفي وفي استثناء الكل لا يتوهم نفاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه * وهذا بخلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والا كرنحو قوله على عشرة الاخسة او الاستثناء الى تسعة فذهبت العامة الى جوارهما * وذهبت الحنابلة والقاضي ابو بكر الباقلاني الى منعهما * وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع في الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر وتستعجن قول القائل رأيت الفا الاتسمائة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستثقالهم ثبت انه ليس من كلامهم * واحتجت العامة بقوله تعالى * ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العاوين * وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل * وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين * ولا تجدا اكثرهم شاكرين * ولكن اكثر الناس لا يؤمنون * فدل على الجوار * وبقوله تعالى * قم الليل الا قليلا نصفه * ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل * وقولهم هو مستقبح ممنوع بل استثقال وليس باستقباح * ولش سلبا فالاستقباح لا يمنع الصحة كقوله على عشرة الاتسع سدس ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح * واما بيان موجه فهو ان الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء اغاية لعدم الدليل الموجب له لالان الغاية توجب نفي الحكم فيما وراءها * وعد الشافعي رحمه الله موجه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كاستناع بوث حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص * واصل الخلاف في التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالشرط فان التعليق عده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لما منع وهو التعليق او عدم الشرط فكذلك الاستثناء * وعدنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع بوث الحكم

كما اختلفوا في التعليق
على ما سبق

في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامائة صار
عنده كأنه قال الامائة فانها ليست على فلان لانه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه
يصير بالاستثناء كأنه لم يتكلم به * وصار عندنا كأنه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم
بالالف في حق لزوم المائة * وكأن الغرالى مال الى هذا القول فانه ذكر في المستصفي ان كل
واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط
والاستثناء فيجعله متكلماً بالباقي لانه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج
نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق النسخ فاما رفع ما سبق دخوله في الكلام فيقال * قال فان
قيل قوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة او ان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة
باخراج الشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمنع الاخراج بالشرط
والاستثناء مفصلاً ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمفصل ولكن اذا لم يقتصر
والحق به ما هو جزء منه وتمامه غير موضوع الكلام وجعله كالباقي ودفع دخول البعض
ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا الحقا قبل الوقوف دفعا وذكر ابن الحاجب
في شرح المفصل ان عقلية الاستثناء يعني معقولية مشككة لان في قول الرجل جا في القوم الازيدا
ان قلنا زيد غير داخل في القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخراج ما بعد
الا عما قبلها واجماعهم مقطوع به في تفاصيل العربية * ولانا قاطعون اذا قال العربي له عندي دينار
الاثنان ونصف ثمن بان يحسب المذكور بعد الاثم يخرج منه من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده
هو الباقي * وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم
فقد وجب نسبة المجيء اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجيء فيصير منبئا مقيفا
باعتبار واحد فيؤدي الى ان لا يكون الاستثناء في كلام الا وهو كذب من احاد الطرفين وهو
باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذي يجمع رفع الاشكاكين ان يقول لا يحكم بالنسبة
الا بعد كل ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الازيدا فهم القيام او لا
بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الازيدا ثم حكم
بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها
على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفيق باجماع المحويين
وتوفيق بانك ما نسبت الابدان اخرجت زيدا فلا يؤدي الى المساقة المدكورة فاستقام الامر
في الوجهين جميعا قوله (وقد دل على هذا الاصل مسائلهم) يعني دل على الاختلاف المذكور
اجوبة الفريقين في المسائل التي تتعلق بالاستثناء * قال القاضي الامام ولنا ولهم مسائل تدل
على المذهبين * اول دل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعي واصحابه جوابهم
في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرنا من الاصل ليس بمقول عن السلف او عن الشافعي
نصا وانما يستدل عليه بالمسائل * وبيان ذلك اي بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان
الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارضاً لصدور الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا
الاصل مسائلهم فصار
عندنا تقدير قول
الرجل لفلان على
الف درهم الامائة
لفلان على تسعمائة
وعنده الامائة فانها
ليست على وبيان ذلك
انه جعل قوله تعالى
الا الذين تابوا افلا
تجلدوهم واقبلوا
شهادتهم واولئك هم
الصالحون غير فاسقين

التائبين من جلة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما أثبتته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيا على خلافه ويصير كانه قال الا التائبين فانهم ليسوا بعاسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به * وكان ينبغي ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كره الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوط التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحده القذف خالص حق العبد او حق العبد فيه غالب على اصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه التوارث والعفو عنده فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المذوف واعتذر فغفاه عنه المذوف سقط ايضا كاقصاص قوله (وكذلك) اى كما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام * لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء * فان معناه عنده لا تتبعوا الطعام بالطعام الاطعما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تتبعوهما * او معناه الاسواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تتبعوهما * اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوى استنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوى المساواة في الكيل بالاتفاق فثبت المعارضة في المكيل خاصة فبقى بيع الحفنة بالحفنة والحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم * وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فثبت المعارضة حيثئذ في غير المكيل فثبت الجواز في بيع الحفنة عند التساوى كما يتعدى الحكم من الخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص * فبقا لخصوص دليل المعارضة يعنى الدليل الذى ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل الخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل * ومثل يقرأ بالصب على المصدر لا بالرفع * وبعضهم قرأ بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ما تناوله اذ لو تعدى لصار ما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى من الخصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ما تناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهى باطلة فاما دليل الخصوص فين لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشيء وكان قابلا للتعليل * وهذا كله وهم والمعنى هو الاول * وذلك مثل قوله تعالى * الا ان يعفون * اى خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى

وكذلك قال في قول النبي عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء ان معناه يبعوا اسواء بسواء فبقى صدر الكلام عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام

* الا ان يعفون * فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله * وان طلقتهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم * فيدخل في عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه * الا ان يعفون * اي الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي يصح منها العفو دون المجنونة او الصغيرة التي لا يصح العفو منها فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لا لجميعه فبقى المصدر فيما لا يعارضه فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها * وقوله تعالى * الا ان تعفو المطلقات عن ازواجهن * فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المرأة ما رأيتي وما استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا * او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الولي الذي يلي عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعي * او الزوج فان امسك العقدة وحلها بالطلاق بيده واللام في النكاح بدل الاضافة اي نكاحه اي او ان يفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قد نسبت الى بالزوجة فلا يليق بالمرأة استرداد شيء من مهرها يعني الواجب شرعا هو النصف الا ان تسقط هي الكل او يعطى هو الكل فايحجب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة * قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفو باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند الزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها * وقال في رجل قال لفلان على الف درهم الا ان ابى الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الا ان ابى فانه ليس على من الالف لانه ليس يانا الا هكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم يعمل به صار لغوا والاصل في كلام العاقل ان لا يكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى والامكان ههنا في ان يجعل نفيا لقدر قيمة الثوب لالعينه فيجب العمل به كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قول الرجل لفلان على الف الا كره حنطة انه يصرف الى قيمة الكره تصحح الالاستثناء بقدر الامكان * قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه نحن نعلم انه لا كره عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق فيه ما قلنا * هذا بيان المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخرى * فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جلا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذ لم يمنع عنه مانع كما اذا تعقبتها او تقدمها شرط * او بناء على ان قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * في معنى التعليل لعدم القبول اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالثبوت ينفى الفسق فيثبت القبول لزوال المانع على ان الاستثناء معارضة * وكذا بقاء صدر الكلام على العموم في الحديث متناولا لحرمة بيع الحفصة بالحفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل معارضا لا يثبت هذه الحرمة بل لو جعل تكليما بالباقي يثبت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى
الا ان يعفون او يعفو
الذي بيده هذا دليل
معارض لبعض
المصدر وهو في حق
من يصح منه العفو
فبقى فيما لا يعارضه فيه
وقال في رجل قال
لفلان على الف درهم
الا ان ابى فانه يسقط من
الالف قدر قيمته لان
دليل المعارضة يجب
العمل به على قدر
الامكان وذلك ممكن
في القيمة واحتج
في المسئلة بالاجماع
ودلالته وبالدليل
المعقول

اما الاجماع فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي اثبات وهذا اجماع على ان للاستثناء حكما وضع له يعارض به حكم المستثنى منه واما الثانى فلان كلمة التوحيد لا اله الا الله وهى كلمة وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلمي بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فصح لما كانت كلمة التوحيدان معناها الا الله فانه الله وكذلك لا عالم الازيد فانه عالم واما الثالث فاننا نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره من صدر الكلام واذابقى التكلم صيغة ببقى بحكمه فلا سبيل الى رفع التكلم بل يجب المعارضة بحكمه فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ فاما انعدام التكلم مع وجوده مما لا يعقل

ايضالا ن قوله عليه السلام * لا تبعوا الطعام بالطعام * لما تناول القليل والكثير ثم استثنى المساوى من الجميع ببقى تكلمي بالباقي وهو القليل والكثير الذى ليس بمساو لبدله وصار كأنه قال لا تبعوا الطعام القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو له * وكذا صحة الاستثناء فى قوله على الف الا ثوب اليست مبنية على الاستثناء معارضة ايضا بل هى مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المقطع مجاز فهما امكن حل الاستثناء على الحقيقة وجب حله عليها اذا اصل فى الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد فى الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويتحقق الاستخراج كما هو حقيقته الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة الابهذا الطريق اذ لا بد لهما من اتحاد المحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحىح الاستثناء لا ضرورة الى جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة * ويؤيده ما ذكر فى الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعى رحمه الله بطريق المعارضة ولا نص فيه عن الشافعى ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الدنيا والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام والتكلم * قال وانما جل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يترأى انه من باب المعارضة وليس كذلك قوله (ان اهل اللغة اجمعوا على الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفي اثبات) فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكما على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه * او الرأى بالفتح اى يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذ كر اختصارا لدلالة الصدر عليه * وقد نص عليه فى بعض المواضع قال الله تعالى * فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين * وفى موضع * الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين لنجينه واهله الامر انه كانت من الغابرين * ولهذا اتفق الفقهاء على انه لو قال فلان على عشرة دراهم الابلنة الادرهين يلزمه تسعة لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا والاستثناء الثانى من النفي فكان اثباتا * واما الثانى وهو التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهى كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهى مشتملة على النفي والاثبات فقوله لا اله نفى للالوهية عن غير الله وقوله الا الله اثبات الالوهية لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخل على التكلم ليمع البعض صار كأنه لم يتكلم بالاثبات وانما تكلم بالنفى على الاطلاق اى بنفى الالوهية عن غير الله لا بابايات الالوهية له عز وجل وذلك لا يكون توحيدا * ولا يعنى به نفى ما هو ثابت او اثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن انما ولا يكون والله تعالى آله ازلا وابدا وانما يعنى بالنفى التبرئى عن غير الله وبالاثبات الاقرار بالوحدانية له تعالى فبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق فى هذه الكلمة اذا جعل

معناه الا الله فانه اله * وكذلك لا عالم الا زيداى ومثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم الا زيدا لان معناه فانه عالم اذا المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم الظير في العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلمها بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفي العلم عن غيره يصير مقصودا حيلثا لا اثبات العلم له * واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعدما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفي التكلم صيغة نفي بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعالم المخصوص منه يتمتع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل المخصوص لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظيره * ثم المعارضة فتقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كافي المعارضات بين الحجج كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء في او على العكس فيتدافع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتج الى اعتبار المعنى كما يقوون ان عقد الارتهان عقد استيعاء للدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصلي كذا في الاسرار قوله (واحتج اصحابا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا) بقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يمسك به او معناه ان اصحابا احتجوا بجميع ثلاث كما انه تمسك بثلاثة * اما النص فقوله تعالى * فلبث فيهم الف سنة الاخسرين عاما * انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن ابي نوح في قوله وقبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولا يختص بالايجاب كدليل المخصوص * وذلك لان صحة الخبر بقاء على وجود المجربة في الزمان الماضي والمع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي * وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بوجود فببت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم بالنفي بحكمه لا يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت * الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بحملته في قوله تعالى * فلبث فيهم الف سنة * ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما ابتداه او لافلزم الكذب في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك * ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على مادونه واسم الالف لا ينطلق على مادونه بوجه * وقوله بقاء التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع

واحتج اصحابنا راجعهم
الله لنص والاجماع
والدليل المعقول
ايضا اما النص فقوله
تعالى فلبث فيهم الف
سنة الاخسرين عاما
وسقوط الحكم بطريق
المعارضة في الايجاب
يكون لافي الاخبار
فبقاء التكلم بحكمه
في الخبر لا يقلل
الامتناع بمانع واما
الاجماع فقد قال
اهل اللغة قاطبة ان
الاستثناء استخراج
وتكلم بالباقي بعدا ثانيا
واذا ثبت الوجهان
وجب الجمع بينهما قلنا
انه استخراج وتكلم
بالباقي بوضعه واثبات
ونفي باشارته على ما
نئين ان شاء الله تعالى
واما الدليل المعقول
فوجوده

لما منع جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ * واما الاجماع فهو اهل اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد اثني كما قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي * واذا ثبت الوجهان اى ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اى بحقيقته واثبت ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفي ادم علة الاثبات فسمى نفيها مجازا * ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كال تخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيبين به ان بهضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه قوله (احدها) اى احدى وجوه المعقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستوى البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كاد كرنا فعرها انه ليس بمعارضة وتصرف في الحكم بل هو تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى * الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه صحح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى احرار الاسالم وبزبعا وفرقدا وليس له عبد سواهم او قال نسائي طوالت الا زينب وعمرة وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا في الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل * ولا يلزم على ما ذكرنا دليل المخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة تمام يستوى البعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض وام يجوز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه * والى اى من وجوه المعقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اى يستبد في افادة المعنى ولا يقتصر الى شئ آخر من دليل المخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم النابت بالكلام المستقل * والاستثناء قط لا يستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لا فتقاره في افادة المعنى باول الكلام * اما عندنا فلان قوله الامانة لا تقيد شيئا بدونه * واما عند الشافعى فلانه لو قال ابتداء الامانة فانها ليست على لا يكون مقيد ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لقوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين في ذاتهما في القوة بخلاف دليل المخصوص فانه لا استقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا * وعبرة بعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعا لغيره والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع * وقوله ولكه اى الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثاني ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل المخصوص والاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بمقابلته فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى ينتهى احتمال وقف اول الكلام على آخره حتى يبين بآخره المراد باوله وهذا لا يبطال مذهب الخصم

والثالث لتصحيح ما قلنا وبيان ذلك ان وجود ﴿ ١٢٩ ﴾ التكلم ولا حكم له اصلا ولا انعقاده بحكمه اصلا سائغ مثل الامتناع

بالمعارض بالاجماع
مثل طلاق الصبي
واعتاقه وانما الشأن
في الترجيح وبيانه ان
الاستثناء متى جعل
معارضاً في الحكم بقي
التكلم بحكمه في صدر
الكلام ثم لا يبقى من
الحكم الا بعضه وذلك
لا يصلح حكماً لكل
التكلم بصدوره الا ترى
ان الالف اسم علمه
لا يقع على غيره
ولا يحتمله لا يجوز ان
يسمى التسعمائة الفا
بخلاف دليل
الخصوص لانه اذا
عارض العموم في بعض
بقي الحكم المطلوب
وراء دليل الخصوصية
ثابتاً بذلك الاسم بعينه
صالحاً لان يثبت به
كاسم المشترك اذا
خص منه نوع كان
الاسم واقعاً على الباقي
بلاخلل ولهذا قلنا
ان العام اذا كان كلمة
فرد او اسم جنس صح
الخصوص الى ان
ينتهي بالفرد واذا
كانت صيغة جمع انتهى
الخصوص الى الثلاثة
لا غير فلذلك بطل
ان يكون معارضا

معارضاً ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف
عليه * فقال لما لم يكن مستقلاً بنفسه وكان قائماً بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة
قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يتبين مقصود المتكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة
قبل تمامها احتمال الكلام التوقف على آخره ليتبين المراد باوله خصوصاً اذا احتمل التغير بآخره
كالعقيل بالشرط * وقوله احتمال مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله
بعض الجملة في تأويل الكلام * والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام
الضمير اي لما لم يحز الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمال الكلام ووقف اوله على آخره * وهذا اي
ما ذكرنا من الدلائل لا بطلان لطريقة الخصم وهي ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لاثبات المدعى
قوله (والثالث) اي الوجه الثالث من المعقول التصحيح ما قلنا اي لاثبات المدعى وهو ان
الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت وبيان ذلك اي هذا الوجه هو ان التكلم بدون ان يكون له حكم
اصلاً او يكون منعقداً للحكم سائغ اي جائز كما جاز امتناع الحكم بعد الانعقاد معارضاً * وقوله
ولا انعقاده بحكمه اصلاً تأكيد لقوله ولا حكم له اصلاً وقوله (مثل طلاق الصبي
واعتاقه) يصل بقوله سائغ يعني قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينقصد للحكم
اصلاً مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهما لم ينقداً للحكم اصلاً واذا كان كذلك جاز
ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعي ومن قبيل ما لا انعقاده للحكم اصلاً
كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا * بيانه اي بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضاً
في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظة وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضاً
بقي التكلم بحكمه اي مع حكمه * او منعقداً للحكم في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه
بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكماً لكل التكلم بصدور الكلام لان دلالاته على تمام
مسماء بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماء اصلاً في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان
اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضاً بطريق المجاز فلا يجوز
اطلاقه على تسعمائة اصلاً * ومتى جعل تكلماً بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غيره ووجب
لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى * وذكر في كتب بعض اصحابنا
واظنه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهي ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد
لا ينقصد بحكمه فيتأمل ان الحاق الاستثناء بايهما اولى فنقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة
وما قاله الخصم عمل بالمجاز * وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم
بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب
تسعمائة يؤدي الى العمل بالمجاز فان تسعمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه
اطلاقاً لاسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعاً عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان
هذا عملاً بالحقيقة لانه يصير كأنه لم يتكلم بالالف وانه قال فلان على تسعمائة الا ان قوله تسعمائة
مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول * وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

فجعل تكلمها بالباقي
بحقيقته وصيغته
وكان طريقا في اللغة
يطول مرة ويقصر
اخرى وجعل
الايجاب والنفي باشارته
بيانه ان الاستثناء بمنزلة
الغاية للمستثنى منه
الاترى ان الاول
ينتمى به وهذا لان
الاستثناء يدخل على
نفي او اثبات والاثبات
بالعدم ينتهى والعدم
بالوجود ينتهى واذا
كان الوجود غاية
للاول او العدم غاية
لم يكن بد من اثبات
الغاية لتناهي الاول
وهذا ثابت لغة فكان
مثل صدر الكلام الا
ان الاول بابت قصدا
وهذا الا فكان اشارة
ولذلك اختير
في التوحيد لاله الا
الله ليكون الاثبات
اشارة والنفي قصدا
لان الاصل في التوحيد
يصديق القلب فاختر
في البيان الاشارة اليه
والله اعلم

غيره بطريق الحقيقة وانكسه يحتمل بطريق المجاز * واليه اشير في المفتاح ايضا فقد ذكر فيه
في فصل الاستثناء ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والواحد اقرب الى المجاز لكن
ما ذكرناه اولاً اولى لان اسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير معيانيها كالاسماء
الاعلام على ما مر غير مرة * اذا كان كلمة فرد كن وما ونحوهما * او اسم جنس كالرجل ونحوه
* فلذلك اى لفساد كون البعض حكما لكل الكلام بطل كون الاستثناء معارضا وقوله
فجعل تكلمها بالباقي تقريب يعنى واذا لم يكن ان يجعل معارضا جعل تكلمها بالباقي * فكان اى
التكلم بما يدل على المطلوب طريقا في اللغة يطول مرة وهى ما اذا قرن بالكلام الاستثناء ويقصر
اخرى يعنى صار للعدد الذى هو تسع مائتين مثلا عبارتان طويلة وهى الف الامائة وقصيرة
وهى تسعمائة * وجعل الايجاب والنفي باشارته اى ثابتا باشارته * وفي بعض النسخ وجعل
للايجاب والنفي اى جعل الاستثناء للايجاب والنفي باشارته وهو الاصح * وقد عرفت ان الثابت
بالاشارة وان كان ثابتا بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة التزام لا بطريق القصد فكان مجازا
والاول حقيقة لانه بطريق الوضع * بيانه اى بيان ان الايجاب والنفي ثابتا باشارته ان الاول اى
موجب الكلام الاول ينتهى بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهى والعدم بالوجود ينتهى لان كل واحد
منهما مضاف للآخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الآخر ضرورة فاذا قال الرجل جاء فى القوم الا زيدا
كان الصدر اثباتا للمجيب على وجه العموم بقوله الا زيدا انتهى ذلك الاثبات اذ لولا له لكان مجازا
الى زيد كما ان بالغاية ينتهى اصل الكلام * وكذا لو قال ما جاء فى الازيد كان الصدر نفيا للمجيب
على سبيل العموم بقوله الازيد ينتهى ذلك النفي اذ لولا له لكان متعديا الى زيد فاذا انتهى
موجب الكلام الاول بالاستثناء كالليل ينتهى بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية
* فاذا كان الوجود غاية للاول اى لموجب اول الكلام اذا كان نفيا او العدم غاية اذا كان
الصدر اثباتا لم يكن بد من اثبات الغاية ليتناهى الاول فكان الاستثناء من النفي اثباتا ومن
الاثبات نفيا لا محالة لكن يحكم انه غاية لانه موجب للنفي اول الاثبات قصدا * وهذا اى
كونه نفيا او اثباتا بالطريق الذى قلنا ثابت لغة اى ثابت بدلالة اللغة * فكان مثل صدر الكلام
اى فكان الاستثناء فى دلالة على النفي والاثبات مثل صدر الكلام فى دلالة على وجوبه من
حيث ان كل واحد منهما بابت لغة فلذلك صح اجاوعهم على انه من النفي اثبات ومن
الاثبات نفي * الا ان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصدا * وهذا اى كون الاستثناء
نفيا او اثباتا ليس بابت قصدا فكان اشارة اى ثابتا باشارة الكلام * قال القاضى الامام
ابو زيد رحمه الله فاما قول اهل اللغة الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فاطلاق على
ظاهر الحال مجازا لا حقيقة لانه اذا قلت لفلان على الف درهم الا عشرة لم يجب العشرة كما
لو بقيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل
الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقي بعد الثنا فلا بد من الجمع بينهما فيجعل
الاول مجازا وهذا حقيقة قوله (ولذلك اختير في التوحيد) كذا اى ولكون موجب

صدر الكلام ثابا قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا إشارة اختير في التوحيد لا اله الا الله * ليكون
الانبات اى الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفى الالوهية عن غير الله بطريق القصد
بان يكون الاستثناء غاية لا فى فينتهى المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الانبات اشارة
والنفي قصدا * لان الاصل في التصديق القلب يعنى التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان
والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام او ركن زائد على ما مر بيانه في باب بيان حسن التأمر به
* فاختير في البيان اى في الاقرار الذى ليس بمقصود اصلى الاشارة التى ليست بمقصودة
* فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالانبات وقد اختير فيه
النفي قصدا فينبغى ان يكون في الانبات كذلك ايضا * قلنا انما اختير النفي قصدا اذكارا لدعوى
الخصوم فان بعض الناس ادعوا الالوهية لغير الله واشركوا به غيره فاختير النفي باللسان قصدا
ردا لدعواهم ولهذا ابتدئ بالنفي لانه اهم فاما الكل فقد اقرؤا بالوهمية الله عز وجل كما اخبر الله
جل جلاله بقوله * ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله * فيكتفى بالانبات
بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه * ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد عاية للنفي انما يستقيم اذا
جعل صدر الكلام نفيا مطلقا الالوهية لكن لو جعل نفيا للالوهية عن غير الله لا يصح جعله عاية
لان النفي لا ينتهى بالاستثناء حيث ذبل سقى على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء
منقطعا بمنزلة قوله تعالى اخبار * فانهم عدوا لى الارب العالمين * فيكون الانبات قصدا ايضا * فاما قوله
لا عالم الا يزيد فنحن لو وصف العلم عام وقوله الا يزيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت
عدم الموقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فلما كان نفي العلم موقتا الى زيد ينتهى بوجود العلم
في زيد فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم اشارة * وذلك لان هذا الكلام رد
لزعيم من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يقرب كونه عالما فكان نفي العلم
هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالتكلم بقوله لا عالم الا يزيد نفي العلم عن غيره قصدا واثبت
العلم اشارة * فان قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية فينبغى ان ينتهى الخطر في قوله ان خرجت
الاباذنى بالاذن مرة كما في قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك * قلنا الاستثناء في قوله الا
باذننى من الخروج الذى هو مصدر كلامه بدلالة حرف الا لصاق اى لا تخرجى خروجا الا خروجا
ملصقا باذننى فيكون جميع الخروجات الموصوفة عاية لاخرجة واحدة منها فلا ينتهى الخطر
بالاذن مرة فاما في قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك فالغاية مطلق الاذن اذا وجد انتهى
الخطر لا محالة * وفرق بعضهم بان الاستثناء في قوله الا باذننى داخل على الخروج لاعلى الخطر
والخروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لان العاية انما تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء في قوله
الا ان آذن لك فداخل على الخطر والخطر ممتد فيصلح عاية له فلذلك ينتهى بالاذن مرة قوله
(والاستثناء نوعان) لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في بيان تخرج الفروع وذكره
مقدمة فقال الاستثناء نوعان اى ما اطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان * حقيقة وهو الاستثناء المتصل
* وتفسيره ما ذكرنا يعنى قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد النذا * ومجاز وهو

والاستثناء نوعان
متصل ومنقطع اما
المتصل فهو الاصل
وتفسيره ما ذكرنا واما
المفصل فما لا يصح
استخراجه من الاول
لان الصدر لم يتناوله
فجعل مبتداء مجارا

المفصل ويسمى منقطاً * فجعل مبتدأ أى بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الاول يعمل به بنفسه لاتعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة * وقوله مجاز انصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا يتقاد له لان جعل مسند الى الضمير الراجع الى المنفصل أى جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازاً تميزاً عن الجملة أى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فينصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الباقي دون الاول * وكان من حق الكلام ان يقال فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازاً * وعبارة شمس الائمة رجة الله الاستثناء حقيقة ما يبا وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن او بمعنى المطف قوله * تعالى قال افرأيت ما كنتم تعملون انتم واؤكم الاقدمون فانهم عدوى الارب اله لمن * أى كل ما عبدتموه واتم وعبدواؤكم الاقدمون وهم الذين ماتوا فى سالف الدهر فأتى اعاديهم واجتنب عبادتهم وتكبرهم * الارب العالمين فأتى اعيده واعظمه كذا فى التيسير * وذكر فى المطالع أى ما عبادة من عبادة الاصنام الا عبادة اعداءه لانهم تعودون على طاعتهم صدا فى الآخرة كما قال تعالى * سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضداً * ولان المغر على عبادتها الشيطان الذى هو اعدى اعداء الانسان وانما قال عدوى ولم يقل لكم فرضاً للمسئلة فى نفسه على معنى انى فكرت فى هذا الامر فأتى عبادتى لها عبادة للعدو فاجتنبتها وآثرت عبادة من الخير كله منه واراهاً بذلك انها نصيحة نصح بها نفسه او لا وبني عليها تدبير امره لتظنوا فيقولوا ما نصحن ابراهيم الابما نصح به نفسه فيكون ادعى الى القبول وابتعث على الاستماع ولم يكن هذه المثابة لو قال عدو لكم لان التعريض يبلغ فى التأثير فى المنصوح له ما لا يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فربما قاده التأمل الى التقبل * والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحداً لكثير * الارب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن رب العالمين الذى من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم * قال الزجاج ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله عز وجل فقال ان جميع من عبدتم عدوى الارب العالمين لانهم سوا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم تبرأ من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً قوله (وكذلك لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيماً) أى ومثل قوله تعالى * فانهم عدوى الارب العالمين * قوله عز وجل * لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيماً الا قليلاً * فى ان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو * واللغو ما يلغى من الكلام أى يسقط * والتأثيم ما يؤثم فيه أى لا يسمعون فى الجنة ما يلغى من الكلام ولا ما يؤثم فيه من الهذيان والتفسيق * الا قليلاً أى لكن يسمعون فيها قولاً لا سلاماً لا هماً بلان من قلة دليل قوله لا يسمعون فيها لغوا الاسلاماً * او مفعول بهما لقيلاً بمعنى الا ان يقولوا اسلاماً سلاماً * ومعنى التكرير انهم يفشون السلام بينهم فيسلمون سلاماً بعد سلام * او يسلمهم الملائكة سلاماً بعد سلام * ويجوز ان يكون معنى الآية ان كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا الا ذلك فهو من قبيل قوله * شعر * ولا عيب فيهم غير

قال الله تعالى فانهم
عدوى الارب العالمين
اى لكن رب العالمين
وكذلك لا يسمعون
فيها ولا تأثيماً الا قليلاً
سلاماً سلاماً

ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتاب * اولان * هني السلام هو الدماء بالسلامة ودار السلام هي دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدماء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب القبول وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة الاكرام والتبجيل لاهلها كذا في الكشف والمطنع قوله (وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع) ذهب بعض شايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد رحمهم الله الى ان هذا استثناء منقطع وتقريره من وجهين * احدهما وهو المذكور في الكتاب ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون * لان التائبين من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان منقطعا والثاني ان حقيقة الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاء في القوم الازيد لم يدخل زيد في حكم المجيء اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون فهم الذين كانوا فاسقة فكانوا داخلين في الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يمكن حل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا بمعنى لكن اي لكن ان تابوا فله يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من وجوب الحدود والشهادة ووصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متنافيان فيغير بها وصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لالاستثناء فاما التوبة فليست بمنافية لرد الشهادة كالعدل الثابت لا يقبل شهادته وكأنساء المفردات العادلات لا تقبل شهادتهن فلذلك بقي مردود الشهادة كما كان * وقوله فكان معناه الا ان يقولوا يعني لما لم يمكن استخراج التائبين من صدر الكلام لكونهم داخلين فيه يحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا ان يتوبوا اي حين يتوبوا وادخل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان التوقيت يتقرر موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لا بد من ان يكون المستثنى خارجا من الصدر أي غير داخل فيه على وجه لولا لكان داخلا وذكر في بعض نسخ اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام السرخسي والقاضي الامام ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب * وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الحمل على الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثناء حال بدلالة النيات فانها تقتضي المجانسة وحلوا الصدر على عموم الاحوال اي اضمروا فيه الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال اي حال المشاهدة والعيبة وحضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال الثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة * ثم على التقديرين لا تعلق له برد الشهادة لانه ان حمل استثناء متصلا يكون استثناء عن الجملة الاخيرة ولا ينصرف الى ماسبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض لا يصرف الاستثناء الى الجميع عدنا بل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب الرجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت

وقوله الا الذين تابوا
استثناء منقطع لان
التائبين غير داخلين
في صدر الكلام فكان
معناه الا ان يتوبوا
او يحمل الصدر على
عموم الاحوال بدلالة
النسب فكانه قال
واولئك هم الفاسقون
بكل حال الاحوال
التوبة

بالضرورة يتقدر بقدرها * وان جعل استثناء منقطعا فكذلك لانه حينئذ يكون كلاما مبتدأ
 فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق على ما بينا فثبت انه لا تعلق له
 برد الشهادة * قال شمس الائمة رحمه الله ولئن كان محمولا على الحقيقة فهو استثناء بعض
 الاحوال اى واوئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا ان يتوبوا فيكون هذا الاستثناء
 توقيفا بحال ما قبل التوبة فلا تنقضي صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب للمعارض
 مانع كآتوهمم الخصم قوله (وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون) اى ومثل قوله تعالى
 الا الذين تابوا قوله عز اسمه * الا ان يعفون * فانه استثناء حال ايضا اذ لا يمكن استخراج العفو الذي
 هو حالهن عن نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اى
 لهن نصف ما فرضتم او عليكم نصف ما فرضتم في جميع الاحوال اى في حال الطلب والسكوت
 وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا في حالة العفو اذا كانت العافية من اهله بان
 كانت عاقلة بالغة فكان تكلما بالباقي نظرا الى عموم الاحوال * وقال القاضي الامام رحمه الله
 هو استثناء منقطع لانه لا يبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو
 بتصرف طارىء فكان الاستثناء منقطعا لانه لم يدخل في الصدر بالاستثناء قوله (وكذلك) اى ومثل
 قوله تعالى * الا ان يعفون * قوله عليه السلام * الاسواء بسواء * في انه استثناء حال ايضا لان جل
 الكلام على حقيقة تدوجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام
 على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهو المساواة فيحمل الصدر
 على عموم الاحوال فصار كأنه قيل لا يتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة
 والمساواة الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل
 لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المشتري في الطعام ليس الا الكيل بالا جاع وبديل
 قوله عليه السلام * كيلا بكيل * وبديل العرف فان الطعام لا يباع الا كيلا وبديل الحكم فان
 اتلاف مادون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لقوات المسمى * والمفاضلة
 والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا
 والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت
 بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه
 الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الخفنة بالخفنة او الخفتين * فان قيل * لان سلم
 ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التي هي معنى من
 العين فيكون معناه لكن ان جعلتموهما سوأ بسوأ فبيعوا احدهما بالاخر فيبقى الصدر متناولا
 للقليل والكثير * وقولكم العمل بالحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن العمل بها مجازا
 آخرو قد تضمن هنا لانه لا يمكن حله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر الكلام
 والاضمار من ابواب المجاز ولئن سلمنا ان حله على الحقيقة اولى فلان سلم انه يحتاج فيه الى
 اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة اى
 لا يتبعوا الطعام بالطعام متساويين كانا او غير متساويين الا الطعام المتساوى بالطعام المتساوى

وكذلك قوله تعالى
 الا ان يعفون استثناء
 حال وكذلك قوله
 الاسواء بسواء استثناء
 حال فيكون الصدر
 عاما في الاحوال
 وذلك لا يصلح الا
 في المقدر

فبقى القليل داخلا في عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساويين * ولئن سلمنا انه استثناء حال وانه يجب ادراج الاحوال في صدر الكلام فلانسلم ان الاحوال منحصرة على الثلاث المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة اى لا تتبعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى القليل داخلا في الصدر * قلنا * جل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز حمله على المنقطع الذي هو مجاز من غير ضرورة * قولهم حمله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فاما المجاز الذي ذكرتم فلم يقيم عليه دليل فترجحت الحقيقة عليه * الا ترى ان استثناء الدينار والكر من الدراهم جاز بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولا وجه لصحته الا الاضمار اى الامقدار مالية كذا فثبت ان حمله على المتصل مع الاضمار اولى من حمله على المنقطع * وقولهم هو استثناء عين لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء عين * وقولهم لانسلم انحصار الاحوال في الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلاث لانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع او الشراء يراد به الخنطة ودقيقها * ويؤيده ما روى في رواية اخرى لا تتبعوا البر بالبر الاسواء بسواء * واهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يحنث بشراء الشعير والفاكهة وانما يحنث بشراء الخنطة ودقيقها * وكذا لو وكله بسراء طعام فاشترى فاكهة يصير مشتريا لنفسه * وسوق الطعام عندهم اسم لسوق الخنطة ودقيقها ويسمى ما يباع فيه غير الخنطة وسوق الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب اللسان لا من فقه الشريعة ثم البيع لا يجرى باسم الطعام او الخنطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجر لانها ليست بمال متقوم فعرفنا ان المرد منه ما صار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص وبصير كانه قيل لا تتبعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الاسواء بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اى عموم الاحوال لا يستقيم الا في المقدر وهو الذي يدخل تحت الكيل * يوضحه انه انما يدرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فالك اذا نلت ايس في الدار الا يزيد يدرج في الكلام انسان لا حيوان ولا سى * فهنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والسى * في تلك الصورة * وذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه ان قوله عليه السلام * لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء * استثناء لبعض الاحوال اى لا تتبعوا الطعام بالطعام الاحالة التساوى في الكيل فيكون توقينا لانهى بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقفة في المحل دون المطلقة وانما يتحقق الحرمة الموقفة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما في المحل الذي لا يقبل المساواة لو ثبت انما ثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص فلهذا لا يثبت حكم الربوا

واتفق اصحابنا رحمهم الله ان قول الرجل لفلان على الف (١٣٦) درهم الاثوبا ان هذا استثناء منقطع لان استخراجا
 لا يصح فجعل نفيها
 مبتدأ ونفيه لا يؤثر
 في الالف واما اذا
 استثنى المقدر من
 خلاف جنسه فقد قال
 ابو حنيفة وابو يوسف
 رحمه الله هو صحيح
 وقال محمد رحمه الله
 ليس صحيح لما قلنا من
 الاصل وجعل استثناء
 منقطعا فلم ينقص من
 الالف شيئا وقال ابو
 حنيفة وابو يوسف
 رحمه الله هو صحيح
 لان المقدرات جنس
 واحد في المعنى لاني
 تصلح ثمننا ولكن
 الصور مختلفة فصح
 الاستثناء في المعنى وقد
 قلنا ان الاستثناء تكلم
 بالباقي بعد الثنينا معنى
 لا صورة فاذا صح
 الاستخراج من طريق
 المعنى بقي في القدر
 المستثنى تسمية الدراهم
 بلا معنى وذلك هو
 معنى حقيقة الاستثناء
 فلذلك بطل قدره من
 الاول بخلاف ما ليس
 بمقدر من الاموال
 لان المعنى مختلف فلم
 يصح استخراجا

في القليل وفي المعلوم الذي لا يكون مكيلا اصلا قوله (واتفق اصحابنا) الى آخره *
 استثناء الثوب والغنم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق من اصحابنا ويجعل الافيد بمعنى لكن
 لمناسبة بينهما من حيث الاستدراك لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان
 الالف لا يتناول الثوب صورة وهو ظاهر * ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في وصف
 خاص * فجعل نفيها مبتدأ لاتعلق له بالدراهم كانه قال الاثوبا فانه ليس على او لكن الثوب ليس على
 * ونفيه اي نفي الثوب لا يؤثر في الالف اي في وجوبه لعدم تعلقه به كافي قولك جاء في القوم الاحجار
 لا يؤثر الاستثناء في القوم بوجه لعدم اتعلق الا ترى انه لو صرح بالنفي بان قال لكن ليس له على
 ثوب لا يمنع ذلك عن وجوب جميع الالف عليه فاللفظ الذي لا يدل على النفي اولى ان
 لا يمنع لان الدلالة دون الصريح * واما اذا استثنى المقدر وهو الذي له مقدر في العرف
 او الشرع مثل المكيل او الموزون والعدد المتقارب * من خلاف جنسه اي من مقدر آخر من
 خلاف جنس المستثنى منه بان قال لفلان على الف درهم الا دينار او فلسا او الا كرحطة فقد قال
 ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله هو صحيح اي هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد
 رحمه الله لا يصح وهو القياس * والمراد بالصحة وعدمها كون الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه بالمنع
 وعدم تأثيره فيه لا عدم صحة التلطف به لغة كاستثناء الكل من الكل فان التلطف بالاستثناء
 المقطع صحيح لغة بلا خلاف * لما قلنا من الاصل وهو ان استخراجا لا يصح فجعل نفيها
 مبتدأ * وبيانه ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنينا وبيانه ان المستثنى لم يدخل
 تحت الجملة ولا يتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخلا تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف
 الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراجا وبيان انه لم يكن داخلا فيجعل الاستثناء
 منقطعا بمعنى لكن اي لكن الدينار او كرحطة ليس على فلا يؤثر نفيه في الالف كافي
 استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس * وقوله فلم ينقص من القصد الذي هو
 معتدلا من القصص اي لم ينقص هذا الاستثناء من الالف شيئا * واما وجه الاستحسان فهو
 ان المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار انها تصلح ثمننا حتى لو اشترى عبدا بكرم موصوف
 من الحطة او بكذا مما من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز اسبع ويتعين الكراو الدهن
 او الجوز ثمننا * وتجب ايضا في الذمة بمقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالة ومؤجلة *
 ويجوز استقرارها فصار الجنس واحدا من حيث البوت في الذمة ثبوتا صحيحا ولكن الصور
 مختلفة فان الدينار غير الدراهم والكر غيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجا باعتبار الصورة
 وتكلم بالباقي باعتبار المعنى فيتبع الوجوب بقدر الدينار او الكرا من الالف * وقد قلنا
 ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة فان صورة لتكلم بالالف قد وجدت بلا شبهة ولكن من
 حيث المعنى صار كانه قال على تسعمائة في قوله على الف الالف * واذا كان الاستثناء استخراجا
 وتكلم بالباقي معنى لا صورة صح استثناء الكرا من الالف لانه استخراج معنى ايضا *
 واذا صح استثناءه بقي المعنى اي معنى صدر الكلام وهو قوله على الف في القدر المستثنى

وهو الكسر نسبة الدراهم بلامعنى يعنى صار كانه تكلم بالدراهم من الالف بقدر مائة الكسر
من غير ان يكون لذلك المقدار من الدراهم معنى كفاى الاستثناء من الجنس * وذلك اى بقاء
صدر الكلام تسمية بلامعنى فى القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فان فى الاستثناء الحقيقى
وهو قوله على الف الالف بقى التكلم بالالف فى حق المائة المستثناء تسمية من حيث الصورة
لا من حيث المعنى * فلذلك اى فلان استثناء الكسر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى *
بطل قدره اى قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه * بخلاف ما ليس بمقدر من الاووال مثل
الثوب والشاة ونحوهما لان المعنى اى معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف صورتهما فان
الثوب ليس من جنس الاول وجوبا فانه لا يجب فى الذمة الا بطريق خاص وهو السلم فلا يصح
استخراجه اى استخراج ما ليس بمقدر من الدراهم لانفاء المجانسة صورة ومعنى * واماما
اعتبره الشافعى رحمه الله من معنى الداية لاثبات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره اذ لو
اعتبر مثله ادى الى جواز استثناء كل شىء من كل شىء باعتبار معنى الوجود وذلك باطل
وكذا هذا * وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله الفرق فى الاسرار بهذه العبارة وهى
انه اذا قال فلان على الف درهم الادرهما فعين الدرهم بمعناها مستخرجة عن الالف فصح
الاستثناء حقيقة واذا قال الاديارا او قفيز حطة صح الاستثناء من صفة الوجوب للدراهم
فان الجملة قبل الاستثناء درهم واجبة والمكيلات والموزونات فى حق الوجوب فى الذمة جنس
واحد يجب فى الذمة على الاطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالاتلاف والالتزام والمدايات
جميعا فسقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحطة فلا يمكن بيان القدر الا بالمعنى
فاعتبر به كما قاله الشافعى فاما اذا قال الابو بافانيا ب ليس من جنس الدراهم عينا ولا وجوبا لانها
لا تجب فى الذمة الا سلفا فلم يمكن ان يجعل استخراجا لافى حق عين الدراهم ولا وجوبها فى ما مضى
على ما كان قبل الاستثناء وصار مجازا بمعنى ولكن ليس له ثوب على قوله (وعلى هذا الاصل) وهو
ان البيان الغير لا يصح الا موصولا قلنا اذا قال فلان على او قبلى الف درهم وديعة فانه يصدق ان
وصل ولا يصدق ان وصل * وعند الشافعى رحمه الله يصدق وان فصل لان الالف يحتمل الغصب
والوديعة فكان بمنزلة المشترك او المحمل وكان قوله وديعة بيان تفسير يصح موصولا ومقصولا
كما اذا قال هى زىوف * وقلنا قوله وديعة بيان غير لا مفسر لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار
بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف
اى على حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولك جرى النهر وسال الميزاب
لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالقد فكان قوله وديعة لبيان ان الواجب فى ذمته حفظها
وامساكها الى ان يؤدبها الى صاحبها الاصل المال وتغيرا لما اقتضاء حقيقة الكلام من وجوب
اصل المال ورجوعها عما اقربه قوله (وكذلك) اى ومثل قوله فلان على الف درهم
وديعة فى كونه بمنزلة اعلى البيان الغير قوله اسلمت الى آخره * وقوله يصدق بشرط
الوصل استحسانا يوهم انه لا يصدق فى القياس وان وصل لان قوله ولكنى او الا انى لم

ودلى هذا الاصل قلنا
فحين قال فلان على
الف درهم وديعة انه
يصح موصولا لانه
بيان مغير لان الدراهم
تصلح ان تكون عليه
حفظا لانه تعبير
للحقيقة فصح
موصولا وكذلك
رجل قال اسلمت الى
عشرة دراهم فى كذا
لكنى لم اقبضها او
اسلفتنى او اقرضتنى
او اعطينتنى فى هذا
كله يصدق بشرط
الوصل استحسانا لان
حقيقة هذه العبارات
للتساميح وقد تحتمل
العقد فصار الاقل الى
العقد بيان مغيرا

واذا قال دفعت الى
عشرة دراهم او
نقدتني لكنني لم اقبض
فكذلك عند محمد لان
النقد والدفع بمعنى
الاعطاء لانه فيجوز ان
يستعار للعقد ايضا
وقال ابو يوسف رحمه
الله لا يصدق لانهما
اسمان مختصان بالتسليم
والفعل واما الاعطاء
فهو فيصلح ان يستعار
للعقد

لم اقبضها رجوع كافي قوله دفعت الى الا اني لم اقبض في قول ابي يوسف رحمه الله والرجوع
لا يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا بصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل
هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعني اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس ان
لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ ان القول
قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو اقراض والسلم والوديعة والعطية فكان
قوله لم اقبضها بيانا لارجوعا * وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا في القياس لما بينا
انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله ابتعت من فلان بيعا سوا * يوضحه انه اقر بفعل الغير فانه
اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله في انكار القبض الموجب للضمان عليه
* وفي الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه فان القرض
لا يكون الا بالقبض وكذا السلم والسلف اخذما جل بآجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض
فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارات عن العقد مجازا فان
الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال سلم فلان الى فلان عشرة في كذا
ولم سلم اليه رأس المال ويقال فلان اقترض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد
وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقبض بيان تعبير فيصح موصولا ومفصولا واذا قال
دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكنني او الا اني لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله
يعني يصدق فيه واصلا وافصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار النقد
والدفع للعقد كالا عطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب * ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم
اليه والقبض شرط لفاد حكم التسليم وتماه فصار قوله الا اني لم اقبض استثناء لبعض ما تكلم به
فيصح موصولا * وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق اصلا * لانهما اي النقد والدفع اسمان
مختصان بالتسليم والفعل لانهما لم يطلقا على غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقد يسمى دفعا
او نقدا فلا يتناولان العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله الا اني لم اقبض او لكنني لم اقبض رجوعا لبيان
فلا يقبل موصولا ولا مفصولا * فاما الاعطاء فهبة اي استعمل بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعقد
العطية ولو قال اعطيتك هذا يصير هبة فيصح ان يستعار للعقد فكان قوله الا اني لم اقبض فيه
بيانا لارجوعا * وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار في تقرير هذه المسئلة
ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الى عبارة عن الوصول فهما كلمتان تحت كل واحدة
منهما ضرب اقرار فادا استثنى احدهما بغيره لم يصح كما اذا قال فلان على درهم ودرهم
الادرهما * وكذلك نقدتني عبارة عن فعل نقدي تعدي اليه كقولك ضربتني ولو قال ضربتك
الا انه لم يصل اليك او قدفك الا اني لم اصف اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به
لان الباقي لا يبقى قدما اياه لان الفعل المتعدي لا يبقى بدون المتعدي اليه بخلاف الاعطاء لانه
عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام عبارة عن عقد السلم والعقد يتعدي
الى الآخر قبل القبض حتى اذا حلف لايهب له فوهب ولم يسلم حنث * وكذلك السلم * وكذلك

الايداع عقد استحفاظ وانه عقد معه قبل التسليم اليه * وتظيره ما اذا قال بعثك عبدي بالف الا انك
لم تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا لا بقبول ولو قال لامرأته طلقنتك امس على الف فلم تقبلي كان
القول قول الزوج لانه يتم تغير قبول انما القبول شرط العقد قوله (واذا اقر بالدرهم
قرضا او ثمن بيع) احتريزه عما اذا اقر بالدرهم غصبا او ودیعة وقال هي زيوف فانه يصدق
وصلام فصل بلا خلاف لانه ليس بالغصب والودیعة موجب في الجياد دون الزيوف ولكن
الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع غيره ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير
اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا * وعما اذا اطلق ولم يبين السبب فقال علي درهم زيف
فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة بمقتضى
عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله على ما نين فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا تصير
صفة الجودة مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه * فاما اذا بين جهة القرض
او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف فبين كل فصل على حدة * فنقول اذا قال لفلان
علي الف درهم من ثمن بيع الا انها زيوف يصدق عند ابي يوسف ومحمد رحمه الله ان وصل
ولا يصدق ان فصل لان الزيوف من جنس الدرهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم
وكذا نقدر بلدة اخرى سوى بلدتها يكون زيف بلدهم او كان قوله الا انها زيوف وقوله الا انها نقدر بلدة
كذا سواء فيكون بيان من هذا الوجه فيذبح ان يصح موصولا ومفصولا لانه يشابه بيان المشترك
ويصير كقوله له علي كرحنطة من ثمن بيع او قرض ثم قال هو رد يصدق وان فصل * الا ان
فيه تغييرا لما اقتضاء اول الكلام من حيث العادة لان بيعات الناس تكون بالجياد دون الزيوف
فكانت الدرهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية والزيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليها موصولا
كقوله لفلان علي الف درهم الا انها وزن خمسة * وقال ابو حنيفة رحمه الله لم يصدق في
دعوى الزیافة وصلام فصل ويلزمه الجياد لان الزیافة اسم لعيب وغش فيها بت بعارض
صنعة والبيع موجب سلامة البذل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزیافة من المشتري
دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا تصح كالوادعي البائع ان المبيع معيب وقد كان
المشتري طالما لم يقبل قوله في ذلك اذا اشكره المشتري * وهذا لان دعوى العيب رجوع عما
اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب
في قوله كان معيبا يصير ارجعوا الرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان ام مفصولا * وهذا
بخلاف قوله الا انه نقد بلد كذا لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم للرايح
بل يكون ذكر تنويع ومال البيع موجب في نوع بهينه من القود بل يتعين نقد بلدهما عند الاطلاق
بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كافي ابتداء الشراء اذا اطلق
يلزمه نقد البلد واذا سمي نقدا اخر لم يسمى فاما الزیافة فاسم للخلل في النقد انما كان بخلاف قوله
علي كرحنطة الا انه رد لان الرداءة في الحنطة ذكر نوع لا ذكر هيب كالهدي والحبس والتركي في
العبد لان الحنطة تخلق جيدة وردية ووسطا كما تخلق العبد ذميا وحسنا ووسطا والعيب

واذا اقر بالدرهم
قرضا او ثمن بيع وقال
هي زيوف صح
عندهما موصولا لان
الدرهم نوعان جياد
وزيوف الا ان الجياد
غالبه فصار الآخر
كالمجاز فصح التغيير
اليه موصولا وقال
ابو حنيفة لا يقبل وان
وصل لان الزیافة
عارضة وهيب فلا
يحتمله مطلق الاسم
بل يكون رجوعا
كدعوى الاجل
في الدين ودعوى
الخيار في البيع

ما يخلو عنه اصل الفطرة التي هي اساس في الاصل الاترى انه لو قال بعثك هذه الخنطة
 و اشار اليها والمشتري كان رآها فوجد ردية ولم يكن علمها لم يكن له خيار الرد بالعيب ولو قال بعثك
 بهذه الدراهم و اشار اليها وهي زبوف استحق مثلها جيا دالا زيادة فيها ولو كانت القود مختلفة
 وما اشار اليها نقد فوقه نقد آخر استحق مثلها من ذلك لا بما هو فوقه فعلم ان الزيادة عيب فكان
 بمنزلة ما لو قال بعثك هذه الجارية وهي معيبة فان المشتري يستحقها غير معيبة * وبخلاف قوله
 الا انها وزن خمسة لانه استثناء لبعض القدر وما للبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الامانة
 كذا في الاسرار * قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله فهما نظرا الى العرف فوجدوا الزيادة
 كثيرة الوجود عر فاو استعمالا و ابو حنيفة رحمه الله نظر الى الاصل فقال الاصل هو السلامة
 فلا يعرض عنه الا اذا صار مجهورا من كل وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وما قاله اقرب الى
 الفقه باعتبار العرف * واما اذا قال له على الف درهم من قرض الا انها زبوف فهو على الخلاف ايضا
 في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو و ثمن البيع سواء والاستقرض متعامل
 بين الناس كالبيع وذلك في الجيادادة * وذكر في غير رواية الاصول عن ابي حنيفة رحمه الله
 ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة
 الغصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زبوف كان القول قوله فكذلك ههنا * الا ان
 ههنا لا يصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا
 في المبسوط * كدعوى الاجل في الدين بان قال له على الف درهم مؤجل او على الف درهم من
 ثمن متاع باعنيه واجلني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الاصل في الدين
 الحلول والاجل انما ينبت بعرض السرط مكان ادعاء الاجل رجوعا لا بآنا * ودعوى
 الخيار في البيع بان اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر
 البائع ببيع شيء على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق
 البيع اللزوم والخيار يثبت بعرض فمن ادعى تغييره باشرط الخيار لا يقبل قوله الا بحجة وكان
 راجعا عما اقربه لا مديا قوله (واذا قال لفلان على الف درهم) هذه المسئلة من المسائل
 المبينة على بيان التغير عندهما * وبيانها انه اذا قال على الف درهم من ثمن جارية
 باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها
 سواء صدقه في الجهة بان يقول نعم كان الالف عليه ثمن جارية ولكنه قد قبضها وكذبه في الجهة
 بان يقول ما بعثك جارية ولكن الالف الذي عليك من قرض او غصب او ادعى الالف مطلقا
 * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان صدق المقر له المقر في الجهة بان قال الالف من ثمن
 البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان على الف درهم اقرار بوجود
 المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان لسبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت
 بتصادقهما ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يحب بنفس البيع ولا يسقط
 بمعية الجارية باناق ولا غيره وانما يتأكد بالقبض فصار البائع مديعا عليه تسليم المعقود عليه

واذا قال لفلان على
 الف درهم من ثمن
 جارية باعنيها لكني
 لم اقبضها لم يصدق
 عند ابي حنيفة اذا
 كذبه المقر له في قوله
 لم اقبضها و صدقه
 في الجهة

وهو منكر لذلك فجعلنا قول المنكر في انكار القبض * وان كذب المقر في الجهة بان قال الالف عليه من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر في قوله لم يقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم يقبض تغيير لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالب بالمال في الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالب به حتى تحضر الجارية فان الانسان قد يشتري جارية بالالف فتأبى فيبقى ائمن عليه ولا يطالب به قد يشتري جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمننا وغير ثمن * فكان قوله غير اني لم يقبضها مغير للاصل فانه يطل المطالبة الواجبة بنفس العقد الى ان تحضر الجارية وبياننا لمحتمل الكلام فان كون المبيع غير مقبوض احد محتملي البيع لامن العوارض كشرط الخيار والاجل فكان قوله لم يقبض بياننا مغيرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا ولا يقال ان جارية لا يشار اليها هالكة وئمن الهالكة لا يكون عليه الا بعد القبض فصيير اقرارا بالقبض * لانا نقول ان جارية لا يشار اليها آتية فزيادة صفة الهالك لا تثبت الا بدلالة اخرى ولا دلالة ههنا سوى انها غير مشار اليها كذا في الاسرار * فالخاصل انهما جعلاهما بياننا محضا اذا صدقه المقر في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض * وان كذبه في الجهة كان بياننا مغيرا على معنى ان الحكم لا بد له من سبب وقضية مطلق الاقرار تستدعي ان يكون مطالب به وباعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان بياننا معنى التعبير كذا في اشارات الاسرار * ولا يبي حنيفة رحمه الله ان هذا اي قوله لم يقبضها رجوع عما اقربه وليس ببيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا وبيانه انه اقرب وجوب ثمن جارية بغير عينها عليه وئمن المبيع الذي لا يعرف اثره اي لا يكون معين لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون مصيفا فهو في حكم المستهلك اذ لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الاو للمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار المعقود عليه فعرف انه في حكم المستهلك وئمن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض وكما انه اقر بالقبض ثم رجع عنه * يوضحه اقراره بالمال وادعى لنفسه اجلا لا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق للابيع الى ذلك ولو ادعى اجل شهر او نحو ذلك لم يصدق وصل ام فصل واذا ادعى اجلا مؤبدا اولى ان يكون مصدقا في ذلك كذا في المبسوط * وذكر القاضي الامام رحمه الله في الاسرار ان المطالبة بالثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا تأخر الابعار ض يعترض على البيع او يقارنه من تأجيل او غيبة للمبيع كنفس الملك لا يتأخر الابعار ض نحو شرط الخيار فيصيير المقر ببيان ما يتأخر عنه المطالبة وهو قوله لم يقبضها مدعي امر ارضا يرفع موجب العقد بعد ما زمه وجبه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كذا لو ادعى الاجل في ائمن واذا لم يصدق وبقي مطالب بالثمن ولا يجب المطالبة والجارية غائبة الا بعد القبض صار مقرا بالقبض * بخلاف ما اذا قال فلان على الف درهم من ثمن هذه الجارية الا اني لم يقبضها فانه يصدق وصل ام فصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتأخر به عن المطالبة وانما يتأخر بانكار الآخر

او كذبه في الجهة
وادعى المال وقال ان
صدقه في الجهة صدق
وان فصل لانه اذا
صدقه فيها ثبت البيع
فيقبل قول المشتري
انه لم يقبض وعلى
المدعي البينة وان كذبه
فيها صدق اذا وصل
لان هذا بيان مغير من
قبل ان الاصل في البيع
وجوب المطالبة بالثمن
وقد يجب الثمن غير
مطالب به بان يكون
المبيع غير مقبوض
فصار قوله غير اني لم
اقبضها مغير للاصل
ولما كان كون المبيع
غير مقبوض احد
محتمليه لا من العوارض
كان بياننا غير افسح
موصولا ولا يبي حنيفة
رضي الله عنه ان هذا
رجوع وليس ببيان
لان وجوب الثمن
مقابلا بمبيع لا يعرف
اثره دلالة قبضه

البيع وامتناعه عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فيطالب المشتري بتسليم الثمن اولا
ثم قبض الجارية وههنا لو صدقه ما بقيت مطالبة على المشتري مالم يحضر الجارية *
ولا يلزم ما اذا قل غصبت من فلان الف درهم الا انها ستوقه فانه يصدق اذا وصل لان الغصب
كما يرد على الدراهم الجيد يرد على الدراهم المستوقه فوجب ضمان المقصوب فكان قوله
الا انها ستوقه استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي الجواز لارجوما
عما اقروا كان بمنزلة قوله الامائة * وكذلك قوله لفلان على الف درهم وديعة مصدق اذا
وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لالعين وكلمة على كلمة تناو لهما جميعا
بحكم شمول الكلمة لا بحكم الشرع فالشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه وانما
اللزوم بحكم اللغة ومن حكم اللغة ان المستثنى لا يدخل تحت الجملة فيصير انكارا على ما عليه
اللغة فاما فيما نحن فيه فالسلامة من العيب وجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت للبيع
لا يتغير شرما الا بمعنى عارض وبدون العارض لا يتصور تغييره فلا يكون التغير بدعوى العارض
انكارا من الاصل بل يكون دعوى قوله (والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصرح) يعني
لما دل اقراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض
بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم يقبضها رجوما لا يانا فيبطل
* فان قيل انما يعتبر الدلالة اذ لم يعارضها صريح بخلافها وههنا قد صرح بآخر كلامه انه
لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شيء في مقابلته كالضرورة اذا حج بنية النقل يكون متفلا لا مفترضا
لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على ما مر بيانه * قلنا انما يبطل الدلالة بالصرح اذا كانا
في زمان واحد ليتحقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع
فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا حج ضرورة بنية النقل ثم حج في سنة اخرى بمطلق
النية يكون مفترضا في النانية دلالة وههنا ثبت القبض باول كلامه دلالة ولكن لا يمكن اعتبار
الصرح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم يقبض
فيبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول ثبت موجب الصريح بان
منع من النقاط انما الساقطة تحت الاشجار ترتفع الاباحة الثابتة دلالة اذ في وسعه رفعها
وابطالها قوله (وعلى هذا الاصل) اي على الاستثناء بنيت مسألة ايداع الصبي * وهو
اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الآخر اي ايداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا
اودع ما لا سوى العبد والامة صبيا عاقلا محجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة
ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي رحمه الله * فان هلك بغير صنعه لاضمان عليه
بالاجاع وان قصر في الحفظ * وان كان مأذونا له في التجارة او قبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها
فهو ضامن بالاجاع * وان كان الوديعة عبدا او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجاع * وان كان
الصبي غير عاقل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء
فان محمد ارجه الله ذكر المسئلة في الوديعة ولم يذكر وقد عقل * وذكر القاضي الامام
فخر الدين وصدر الاسلام والامام الترمذ في شروح الجامع الصغير والامام الاسيحي

والثابت بالدلالة مثله
اذا ثبت بالصرح فاذا
رجع لم يصح وهذا
فصل يطول شرحه
وعلى هذا الاصل
ايداع الصبي الذي
يعقل قال ابو يوسف هو
من باب الاستثناء لان
اثبات اليد والتسليط
نومان الاستحفاظ
وغیره فاذا نص على
الايداع كان مستثنى

رحمهم الله في المبسوط ان الخلاف فيما اذا كان ما قلنا فان لم يكن ما قلنا فلا يضمن في قولهم جميعا و ذكر
الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان الخلاف في الصبي الذي يعقل فاما الذي لا يعقل
فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابي يوسف والشافعي
رحمهما الله ان ايداعه من باب الاستثناء لان اثبات ايداعه على المال وتسليطه عليه يتوعد
نوعين قد يكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتملك والتوكيل ونحوها فاذا نص
على الايداع بقوله احفظه كان بيانا انه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لا غير وان غير الاستحفاظ
مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء بين ان مراد المتكلم ما وراء المستثنى وههنا بهذه
الثابتة فكان استثناء معنى وفي بعض النسخ كان مستثنى اي كان المودع بقوله احفظ مستثنى لغير
الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط * والاستثناء من المتكلم تصرف منه على نفسه مقصور
عليه غير متناول لحق الغير لانه بيان المراد مما تكلم به وفي ولايته ذلك فلا يعتبر لصحته حال المخاطب
او ثبوت ولايته عليه بل باستثناءه يخرج ما وراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت به
الا الاستحفاظ ثم لم يعمد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط ويصير كالمعذور ايضا وبعد ما عدم
كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليط على
المال لم يوجد اصلا و كانه القاء على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبي فاذا استهلكه
كان بعدضا من لانه ضمن فعل لاضمان عقد فيستوى فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل
الايداع وكما لو كانت الوديعة عبدا فقتله الصبي فانه يضمن * ولا يقال لما
مكن الصبي من المال مع علمه انه لا يحفظه ويتلفه كان تسليطا كما لو قرب الشحم الى الهرة
وقال لها لا تأكلى فانه يكون تسليطا على الاستهلاك ويلغو نهيه * لانا نقول الاختلاف في
صبي يعقل الحفظ لا في صبي لا يعقله الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازه الولي صار مودعا
ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلغو ولا يصح بالبلوغ والاجازة * وقال ابو حنيفة
ومحمد رحمهما الله * ليس هذا اي ليس هذا الايداع من باب الاستثناء يعني قوله احفظ
ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليط فعل يوجد من المسلط بنقل اليد الى الغير لا قول
فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجري في الالفاظ لا في الافعال ولا لفظ
ههنا يستثنى منه شيء * على ان هذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري
في الافعال فلا يصح تنويعه الى نوعين وبناء الاستثناء عليه * ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن جعل كلامه
استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولا بد حقيقة الاستثناء من المجانسة
كذا قيل * وللخصم ان يقول على هذا الحرف انا لا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل
اجعل قوله احفظ دلالة على انه استثناء غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس في ذلك
عدم مجانسة كما ترى * فيصير ذلك من باب المعارضة اي يصير قوله احفظ معارضا لفعل
التسليط يعني لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء منقطعا يعمل بطريق المعارضة * فلا بد
من تصحيحه شرعا لمعارضه اي من تصحيح قوله او دعيتك هذا الشيء فاحفظه لمعارض ذلك

والاستثناء من المتكلم
تصرف على نفسه فلا
يبطل لعدم الولاية بل
لا يثبت الا الاستحفاظ
ثم لا ينفذ الاستحفاظ
لعدم الولاية فيصير
كالمعذور وقال ابو
حنيفة ومحمد رحمهما
الله ليس هذا من باب
الاستثناء لان التسليط
فعل يوجد من المسلط
فلا يصح استثناء
ما وراء الاستحفاظ
منه والفعل مطلق لا
عام والمستثنى من
خلاف جنسه فيصير
ذلك من باب المعارضة
فلا بد من تصحيحه
شرعا لمعارضه ولم
يوجد

الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا
صح في نفسه شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته بكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد
وذلك في حق البالغ دون الصبي فيبقى التسليط مطلقا في حق الصبي والدليل عليه ان
الصبي لو ضيع الوديعة لا يضمن بان رأى انسانا يأخذها او دله على اخذها والبالغ يضمن
بمثله فعرفنا ان المعارض صحيح في حق البالغ دون الصبي * ويحتمل ان يكون الوار
في قوله وافعل وقوله والمستثنى للحال اى التسليط فعل فلا يصح استثناء ما وراء الاستثناء
منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه
ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يجعل استثناء منقطعا معارضا للمستثنى منه
ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فيبقى الفعل تسليطا مطلقا فلا يجب الضمان
* وصار هذا اى كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقي فانه
يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضا * واحتج محمد رحمه الله في الاصل بانه
صبي وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه * قال شمس الائمة رحمه الله وفي تفسير
التسليط نوحان من الكلام * احدهما انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف
المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما يمكنه من ذلك مع علمه بحاله يصير كالا ذرله
بالاتلاف وبقوله احفظ لا يخرج من ان يكون آذنا لاه انما مخاطب بهذا من لا يحفظ فهو
كمقدم الشعر بين يدي الحمار وقوله له لا تأكل * بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة
الصبيان القتل لانهم يهابون القتل وبفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار
عادتهم * وهذا بخلاف الدواب فان من عادتهم اتلاف الدواب ركوبا فيتبت التسليط
في لدابة بطريق العادة * والاصح ان يقول معنى التسليط تحويل يده في المال اليه فان
المالك باعتبار يده كان متمكنا من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان متمكنا له من استهلاكه
بالغا كان المودع اوصيا الا انه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ
وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله
فيبقى التسليط على الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا * فان قيل * هذا تسليط وتمكين
حسى والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد * قلنا * بالتمكين والتسليط
حسا يحصل الرضاء بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول المالك تمكن بيد حقيقة تفرغت
عن الملك وعين ما كان يتمكن به شرعا نقلت الى المودع والنقل في الملك ان لم يوجد
ففي اليد المتفرغة عن الملك قد وجد واليد تقبل الفصل عن الملك كملك الثمرة تقبل الفصل
عن ملك الشجرة واذا ثبت ان اليد التي كانت للمالك انتقلت اليه يتمكن منه شرعا * بخلاف
العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قبل الادعى فتحويل اليد اليه لا يكون
تسليطا على قتله * ولان الاداع من المالك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدم مبقى على
اصل الحرية فلا يتاوله الاداع والتسليط ثبت باعتباره * بخلاف ما لو قال اقتل عبدي فقتله

وصار هذا مثل قول
الشافعي رحمه الله
في الاستثناء

وعلى هذا الأصل قال اصحابنا رحمهم الله في كتاب الشركة في رجل قال لا شئ بعث منك بالف هذا العبد الانصفه ان البيع يقع على النصف بالف ولو قال على ان لي نصفه ﴿ ١٤٥ ﴾ يقع على النصف بخمس مائة لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما

دخول في البيع لا في
الثن فيصير المبيع نصفاً
فيبقى كل اثن وقوله
على ان لي نصفه شرط
معارض لمصدر
الكلام فيكون
موجبه ان يعارض
هذا الايجاب الاول
فيصير العقد واقفاً
للبيع والمشتري
فيصير بايعاً من نفسه
ومن المشتري والبيع
من نفسه صحيح بحكمه
اذا افاد في الدخول
قاعدة حكم التقسيم
فيصير دخلاً خارجاً
ليخرج بقسطه من
اثن مثل من اشترى
عبد بالف درهم
احدهما ملك المشتري
ان اثن يتقسم عليهما
الاترى ان شراء مال
المضاربة يصح
بمباشرة رب المال
وعلى هذا الأصل
رجل وكل وكلا
بالخصومة على ان لا
يقر عليه او غير جائز
الاقرار بطل هذا
الشرط عند ابى يوسف
لان على قوله الاقرار
يصير مملوكاً للوكيل

فانه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليط فان بعد الاستعمال اذا لحقه ضمان يرجع على المستعمل وبعد التسليط يسقط حق المسلف في التضمين لرضاه به ولا يثبت لاحد حق الرجوع عليه * واهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي المستهلك اذا ضمن للمستحق لا يرجع على المودع بخلاف ما لو قال له اتلفه فذاك استعمال للصبي بالامر الاترى انه لو كان عبداً صار ماصياً بالاستعمال بامرهم وهذا تسليط له بنزلة قوله اجتلك ان تأكل هذا الطعام ان شئت ولو قال ذلك فأكله الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذي قال له ذلك فهذا مثله كذا في المبسوط وغيره * فان قيل * لو اودع رجلاً مالا فاتلفه صبيه ضمن والايداع عنده ايداع عند من يدخل في عياله * قلنا * لان القبول من المودع قبول على نفسه وعلى من يدخل في عياله ايضاً كما يكون من رب الوديعة ايداعاً اياه ومن يدخل في عياله فيصير الصبي على هذا مودعاً بذن وليه فيصير في حكم البالغ قوله (وعلى هذا الأصل) وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي * ان البيع يقع على النصف اي نصف العبد بالالف * وانما دخل اي الاستثناء في المبيع وهو العبد لا في اثن وهو الف لان الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام والمقصود ههنا هو المبيع ولانه ابتداء في صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء يقع بالاهم وكان هو المقصود فيضمير والاستثناء اليد الى الف والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فصار كأنه قال بعث نصفه بالف درهم * وقوله على ان لي نصفه شرط معارض يعنى صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل هو عامل بطريق المعارضة للاول وهو يصلح معارضاً لانه كلام مستبد بنفسه وموجبه على خلاف الاول كذا في بعض الشروح فيتبين بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه للمخاطب وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مفيداً وقد افاد ههنا تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه ولو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بيعاً بالخصومة ابتداءً وانه لا يجوز لصار قبول العقد في غير المبيع شرطاً لان انعقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد به البيع ايضاً ولا يمكن التقسيم فعرفاً ان في الدخول قاعدة فوجب القول به كما في مسألة شراء مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الشروح ان في قوله شرط معارض اشارة الى ان كل انشروط ليست بمعارضة بل هي مانعة للعلة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط معارض لان عمل كلفة على يخالف عمل ان وقد بينا ذلك في مسألة التعليق بالشرط الاترى انه لو قال بعثك ان كان لي نصفه لا يجوز العقد قوله (وعلى هذا الأصل) وهو ان الاستثناء بيان تغيير قلنا اذا وكل بالخصومة + والمسئلة على وجوه * احدها ان يوكله بالخصومة من غير تعرض لشيء آخر فيصير وكلاً بالانكار بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي غير مجلس الحكم ايضاً عند ابى يوسف رحمه الله وقدم بيانه في باب احكام الحقيقة والمجاز + والثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند ابى يوسف خلافاً لمحمد رحمه الله كذا ذكر الشيخ في شرح

لقيامه مقام الموكل لانه (كشف) من الخصومة (١٩) حتى لا يختص (ثالث) بمجلس بالوكالة حكماً لا مقصوداً فلا يصح استثناءه ولا ابطاله بالمعارضة

الجامع الصغير كذا كرهنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف
 رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قام مقام الموكل فيملك
 ما كان الموكل مال كاله لا باعتبار انه من الخصومة والموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء
 وفي غير المجلس القضاء فكذا الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا للوكيل حكما
 للوكالة لا مقصودا فلا يصح استثناءه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان
 لا يقر على لان من شروط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليتمكن جعل الكلام
 بعد الاستثناء تكميلا بالباقي فاذا ثبت حكمه وتبعه لا يصح استثناءه كما لو وكاه بالبيع على ان
 لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء اطراف الحيوان
 في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعاً لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد
 العقد عليه بانفراده يجوز استثناءه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكمها للوكالة مادامت
 الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بقي حكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر
 عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق الحكم * الا بقض الوكالة اي لا يملك ابطال
 اقراره عليه الا بان يقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت حكمها للوكالة ينتقض بانتقاضها * وقال
 محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناءه جائز والخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز
 استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيد
 مخاصمته فكان له ان لا يقبل * وجواز الاستثناء وجهان * احدهما ان الخصومة تتناول
 الاقرار عملا بمجازها لان الخصومة لما كانت مجبورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا
 بالجواب مجازا لان توكيله انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتقن بانه مملوك
 للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك
 لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما
 نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة صحيح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل
 فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار * ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية
 بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب الواجب وتمنعه عن الانكار عند معرفته المدعى محقا
 وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام من الحقيقة
 التي هي مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الاطلاق
 تغيير له بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بآنا غيرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح مفصولا
 الا ان يزل الوكيل عن الوكالة حينئذ يسقط الاقرار بطلان الوكالة * وقوله اصلا لدفع
 وهم من يتوهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء مفصلا كن وكل
 رجلا يبيع عبدين لا يصح استثناء احدهما مفصلا ولا يصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال
 لا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كما لا يسقط بالاستثناء مفصلا لان الاقرار ثبت له حكما للوكالة
 فلم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار * والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار

الانقبض الوكالة وقال
 محمد رحمه الله استثناءه
 جائز والخصم ان لا
 يقبل هذا الوكيل
 لان الخصومة تناولت
 الاقرار عملا بمجازها
 على ما عرف وانقلب
 المجاز هنا بدلالة
 الديانة حقيقة
 وصارت الحقيقة
 كالمجاز فاذا استثنى
 الاقرار وقيد التوكيل
 كان بآنا غيرا فيصح
 موصولا وعلى هذا
 يجب ان لا يصح
 مفصولا الا ان يعزله
 اصلا لانه عمل بحقيقة
 اللغة فصح فلم يكن
 استثناء في الحقيقة
 وعلى هذا يصح
 مفصولا وهو اختيار
 الخصاص واختلف
 في استثناء الانكار
 والاصح انه على هذا
 الاختلاف على
 الطريق الاول لمحمد
 رحمه الله

ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذا اقرار مسألة وليس بخصوصية فهو بقوله غير جائز
 الاقرار تبين ان مراده حقيقة الغوية وهى الخصومة لا مطلق الجواب الذى هو مجاز
 بمنزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شايعا من الصييين لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند
 النصيب عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح
 موصولا ومفصولا * والثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه * وقد اختلف
 فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدى الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال
 حقيقته ومجازه فان حقيقته المازعة وهى تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل
 الاقرار والانكار فباستثناء الانكار تهذر العمل بهما جميعا فيبطل * وقال بعضهم هو على
 الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار
 جميعا صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقييد
 للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد * ولا يستقيم تخريجه على الطريق الثانى
 لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه * وذكر فى المبسوط ولو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار
 على صح صد محمد خلافا لابي يوسف رجهما الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان
 المدعى وديعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار
 ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر الموكل صح استثناء الانكار كما صح
 استثناء الاقرار * والشرايع ان يقول وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا
 لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكى عن القاضي الامام صاعد النيسابورى انه قال يصح ويصير
 الوكيل وكىلا بالسكوت فى مجلس الحكم حتى يسمع عليه البيعة * والخامس ان يوكله بالخصومة
 جائز الاقرار عليه بصير وكىلا بالخصومة والاقرار جميعا عندنا خلافا للشافعى رجه الله * ثم
 التوكيل بالاقرار صحيح ولا يصير الموكل مقرا عندنا ليه اشار محمد فى باب الوكالة بالصالح * وحكى
 عن الشيخ الامام الزاهد احمد الطواويسى رجه الله ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول
 لوكيل وكلتك ان تخصم وتذب على فادارأت مذمة لحقنى بالانكار واستصوبت الاقرار
 فاقر على فاني قد اجزت لك كذا فى المعنى والله اعلم

﴿ باب بيان الضرورة ﴾

اي البيان الذى يقع بسبب الضرورة فكانه اضاف الحكم الى سببه بمالم يوصع له
 وهو السكوت * نوع منه ما هو فى حكم المنطوق اى النطق يدل على حكم المسكوت
 فكان بمنزلة المنطوق * وقوله بدلالة حال المتكلم مجاز اى بدلالة حال الساكت
 المشاهد وكأنه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلم * ضرورة الدفع اى دفع العرور
 * كان بيانا بصدر الكلام لا بمحض السكوت يعنى لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت
 عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام وهو قوله تعالى * قال لم يكن له ولد وورثه ابواه * يصير
 نصيب الاب كالمخصوص عليه عند ذكر نصيب الام كانه قيل فلامه الثلث ولا به مابق
 قوله (ونظير ذلك) اى مثال هذا النوع من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب

من الربح ولم يبين نصيب نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك من الربح نصفه جاز
العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه
خاصة وقد حصل * ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا
المال مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس
لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح وانما ذكر ما لا يحتاج اليه
وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط المصنف له اشتراط ما يبق
للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقاق ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط
بعض الربح لعامل آخر يهمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج
الى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط * ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد
شركة في الربح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك بيانا في حق
الآخر ان له ما يبق كما يدين في قوله تعالى * وورثه ابواه فلامه اثلث * فهما المدفع المال اليه مضاربة
كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدور الكلام
فاذا قال على ان لي نصف الربح صار كانه قال ولك ما يبق فصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا
عمل بالنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم المطوق قوله (وعلى هذا حكم
المرارعة ايضا) يعني اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على ان لك
ثلث الخارج فهو جائز قياسا واستحسانا لان من لا بذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان
نصيبه ليدت الاستحقاق له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا ينعدم استحقاقه
بترك البيان في نصيبه وان سمي نصيب صاحب البذر ولم يسم مال الآخر بان قال على ان لي ثلثي
الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففي القياس لا يجوز لانهم ذكروا اما لا حاجة الى ذكره وتركوا
ما يحتاج اليه لصحة العقد ومن لا بذر من قبله يستحق بالشرط فبدونه لا يستحق شيئا * وفي الاستحسان
الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب احدهما يكون بيانا ان الباقي الآخر فكان صاحب
البذر قال على ان لي ثلثي الخارج ولك ثلثه كذا في المبسوط قوله (واما النوع الثاني) وهو
السكوت الذي يكون بيانا بدلالة حال المتكلم قبل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول
او فعل عن التغيير * يدل خبره ببدأ محذوف اي هو يدل على الحقيقة مثل ما شاهد من بيعات
وعاملات كان الناس يتعاملون فيها بينهم وما كل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها
فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه
وسلم ان يقر الناس على مسكر محطور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر
في قوله عز ذكره : يا أيها المرهم بالمعروف والنهي عن المنكر * فكان سكوته بيانا ان ما قرهم عليه داخل
في المعروف خارج عن المنكر * وذكر في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على
الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها

وعلى هذا حكم
المزارعة ايضا وعلى
هذا اذا وصى رجل
لفلان وفلان بالف
لفلان منها اربع مائة
كان بيانا ان السمتائة
للباقي وكذلك اذا
وصى لهما بثلاث ماله
على ان لفلان منه كذا
واما النوع الثاني فمثل
السكوت من صاحب
الشرع صلى الله عليه
وسلم عند امره بيمينه
عن التغيير يدل على
الحقيقة عليه

وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقادا باحتما او لا يكون كذلك * فان كان الاول
كسكوته عند رؤيته كافرا يمشي الى كنيسة عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على
كون النهي منسوخا بالاتفاق * وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره
دل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان
تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان اسكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه
عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت لانه
انكر عليه مرة فلم يجمع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فلم يعاود واقره على ما كان عليه
واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ * ووجه الفريق الاول ان سكوته عليه السلام
لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزما ارتكاب محرم وهو باطل وذلك
لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة
عليه حراما في حق غير النبي فكيف في حقه مع قوله عليه السلام * السأكت عن الحق شيطان
اخرس * وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او
النسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال * وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم
فاستدلان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان تلك الفعل او القول حرام
بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما لعدم التحريم او
النسخ * وكذا اذا بلغه التحريم ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام
يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور * وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنايةهم
لانهم غير متبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام
عن الانكار عليهم قوله (ويدل في موضع الحاجة) الى كذا لا يخلو عن اشتباه لان ضمير يدل ان
رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لان عطفه عليه بواسطة الواو على معنى ان سكوت النبي
عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المال المذكور وهو
سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف بأباه العطف اذ لا بد في
العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوت
النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار
سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل * ولو جعل مل معطوفا على مثل الاول
بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في التيسير وقد بينا ذلك في اول الكتاب
لاستقام وصار موافقا لعبارة شمس الأئمة رحمه الله حيث قال واما النوع الثاني فمحو سكوت
صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة * المغرور من بطأ امرأة معتمدا على ملك يمين
او سكا ح على نخل انها حرة فتلد منه ثم تستحق * وولده هذا حر بالقيمة فان يزيد بن عبد الله بن فسيط
قال ابقته امة فأتت بعض القبائل فانتمت الى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة
فنزت وابطها ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها مولاها وقضى على ابي

ويدل في موضع
الحاجة الى البيان
على البيان مثل
سكوت الصحابة
رضوان الله عليهم
عن تقويم منفعة
البدن في ولد المغرور

ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسمع الواجب كما اذا قيل لانسان اذ صبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تذبحه او شرع في الصوم في قوله صم غذا فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم هكذا ذكر في الميزان ومادة نسخ اصول الفقه * قال صاحب الميزان هذه مسألة مشككة ودلائل الخصوم ظاهرة لو بنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليف ما لا يطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع واليجاب اعتقاد ما ليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسئلة مبني على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى ازلى عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضي ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة بصرح الامر وهنا كذلك فان المأمور اذا كان لا يعلم بحدوث النسخ ويبنى الامر على ظاهر الامر في حق وجوب العمل يعتقد ظاهره ويعزم على الاداء وبه يبي اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما بانه لا يجب عليه الفعل وهذا في الامر بذبح الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد لحكم الله تعالى الثابت ظاهرا تعظيما لامر يظهر منه الطاعة وكان النسخ مفيدا في حق المأمور وصحة الامر لفائدة المأمور لا غير * او لما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزى بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة قوله (قالوا) اي الخصوم انما يشترط التمكن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهى نصا اي العمل هو المقصود بكل امر والمنع من العمل هو المقصود بكل نهى لان صيغة الامر والنهى بصريجهما تدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لدلالتهما على المصدر لا على العزم والقصد والمنع منه * فيقتضي كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر والواهي حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهى يعني لما كان الفعل هو المأمور به والمهى عنه اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهى عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد لانه اذا امر بشيء في وقت دل ذلك على حسن ذلك الشيء في ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك الشيء في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والنسخ من ضرورات الامر والنهى وقد علمت ان اجتمع عهما في وقت واحد لشيء واحد محال فكان القول بمحو النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والعلط الذي هو على صاحب الشرع محال * نبينه ان الشارع اذا امر في صبيحة يوم باداء ركعتين عند غروب

قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بكل نهى وبكل امر نصا يقال افعلوا كذا ولا تفعلوا فيقتضي حسنه بالامر لا محالة وقبحه بالنهى واذا وقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء والعلط والجملة لنا ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة ليلة المهراج ثم نسخ ما زاد على الخمس

الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب بطهارة كان الامر والنهي متناولا
فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف
واحد وفي تناول النهي لتناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والغلط لانه
انما ينهى عما امر به فعله اذا ظهر له من حال الأمور ما لم يكن معلوما له حين امر به لعلمنا
انه بالامر انما طلب من الأمور اتحاد الفعل بعد التمكن منه لاقبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب
الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة
وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نسخه ولا يلزم منه بداء لان المسئلة
مصورة فيما اذا كان الهى تناول عين المأمور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخه قبل
وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل
فليس الامر بموضوع لهما فلا يدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان
قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا غير
فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء * والحجة لعامة
العلماء السنة والدليل المعقول اما السنة كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين
صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه
كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة * فان قيل هذا خبر غير ثابت
والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقربهم منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج
ذكر نسخ خمسين صلوة بخمس صلوات وذلك شئ زاده القصاص فيه كرادوا غيره
والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على ما زعمتم
للأمة لا للنبي عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للأمة لانه لا يتصور قبل العلم *
ولئ سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلي الذي بينا * ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف
الدليل العقلي * ولئ سلمنا انه ليس بمخالف له فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض
ذلك الى رأى رسوله ومشيته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض * قلنا الحديث ثابت مشهور
تلقتة الأمة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وناقذوا الحديث
كأرووا اصل المعراج روى فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين
وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه
من زيادات القصاص * قال عبد القاهر البغدادي وليس انكار القدرة خبر المعراج الا كانكارهم
خبر الرؤية والقدرة واخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر صحيح لا يرد بطن
مخالفة من اهل الاهواء كالم يرد خبر المسيح على الحفين بطن الروافض والحوارح فيه وكالم يرد
خبر الرجم بانكار الخوارج الرجم * وهو ليس بمخالف للدليل العقلي على ما بينه * وقولهم لم يوجد
التمكن من الاعتقاد في حق الأمة فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الأمة
وقد وجد منه عقد القلب على ذلك * قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في الانتهاء ان المبطل بالقبول

فكان ذلك بعد العقد
لانه صلى الله عليه
وسلم اصل هذه الأمة
فصح النسخ بعد
وجود عقده ولم
يكن ثمه تمكن من
الفعل

والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يتلى بامته كما يتلى بنفسه لتوفر شفقتة على امته كشفقة الاب على الولد والاب يتلى بالولد كما يتلى بنفسه * وقولهم لم يكن ذلك فرضا عن ما كلام فاسد لانه ثبت في الحديث انه سأل التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على ذلك وما زال يسأل ذلك ويحجبه ربه اليه حتى انتهى الخمس فقبل له لو سألت التخفيف ايضا قال انا استحي قتيبن ان ذلك لم يكن مفوضا الى اختياره بل كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية * وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بذيح الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كنسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقدر الكلام فيه قوله (ولان النسخ) بيان للدليل المذكور وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على جنس المأمور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزم منافيه الاعتقاد الحقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا

والان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على جنس المأمور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزم منافيه الاعتقاد الحقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا

والان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على جنس المأمور به وعلى حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزم منافيه الاعتقاد الحقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا

عنك صح ذلك واستقام كالمقال افعل في وقت كذا ان تمكنت منه وتكون الفائدة في الحال هي القبول بالقلب واعتقاد الحقيقة فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله (ولان الفعل لا يصير قرينة) دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غير * ويانه ان الفعل لا يصير قرينة اى سبب نيل الثواب الا بعزيمة القلب بالاتفاق ولقوله عليه السلام * انما الاعمال بالنيات * وعزيمة القلب قد تصير قرينة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام * من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة * الحديث والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذي هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التي هي من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا * فاذا كان كذلك اى كان الشأن كما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بداء الا ترى ان الواحد منا قديماً مر عبده بشئ * ومقصوده من ذلك ان يظهر هذا الباس حسن طاعته وانقياده له ثم يمهأه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء وان كان الامر بمن يجوز عليه البداء فلان لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقيقة موهما للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اولى قوله (الا ترى ان غير الحسن لا يثبت) توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شئ * واحد يعنى لا يثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون النسخ بيانا لانتهاه حسنه ومثبتا لقبح ما يتصور من امثاله في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان يكون صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح النسخ بيانا لانتهاه حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانتهاه حسن الفعل لاستحالة انتهاء النسخ قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شئ * واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى * وقوله * وقول القائل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اى اذا قال افعلوا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا يتصور بدون عقد القلب على حقيقة المأمور به وكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احدا الامرين وهو العقد مقصودا لازمال كونه اهم والآخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لا يكون كذلك * وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس مقصودا في اوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله فكان هو مقصودا لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب اغفل لانها لا تكون

ولان الفعل لا يصير
قرينة الا بعزيمة القلب
وعزيمة القلب قد
تصير قرينة بلا فعل
والفعل في احتمال
السقوط فوق العزيمة
فاذا كان كذلك صلح
ان يكون مقصودا
دون الفعل الا يرى
ان عين الحسن لا يثبت
بالتمكن من الفعل
وقول القائل افعلوا
على سبيل الطاعة
امر بعقد القلب لا
محالة فيجوز ان يكون
احد الامرين
مقصودا لازما
والآخر يتردد بين
الامرين والله اعلم

بطريق الابتلاء وانما تكون لجر النفع وذلك يحصل بالفعل لا بعقد القلب * فان قيل *
الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا * قلنا * نعم
من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تبيين بالنسخ المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا
نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الامر مطلقا يتبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مدة الفعل كانت
مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلقا الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ
وجب الفعل في الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

﴿ باب تقسيم النسخ ﴾

﴿ باب تقسيم النسخ ﴾

قال الشيخ الامام
رضي الله عنه الحجج
اربعة الكتاب
والسنة والاجماع
والقياس اما القياس
فلا يصلح ناسخا
لما بين ان شاء الله تعالى

اعلم ان النسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى
الكعبة ومنه قوله تعالى * ما ننسخ من آية * وقوله عز اسمه * فينسخ الله ما يلقي الشيطان * وعلى
الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء * وعلى من يعتقد
نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اى يعتد ذلك * وعلى الطريق المعروف
لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من يجوز النسخ بغيرهما وهو المراد ههنا
* ولا خلاف ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف في الطرفين فعندنا اطلاقه على الله
تعالى حقيقة وعلى الطريق المعروف مجاز وعند المعتزلة على العكس والزاع لفظي * اجمع اربع
وفي بعض النسخ اربعة على تأويل الدلائل قوله (اما القياس فلا يصلح ناسخا لما بين)
كانه اراد بقوله لما بين ما ذكر في باب شروط القياس ان من شرطه ان يتعدى الى فرع لانص
فيه ادلتعية بمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل * واعلم ان القياس المظنون
لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابي العباس بن شريح
من اصحاب الشافعي رحمه الله ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كال تخصيص فاجاز التخصيص به
جاز النسخ به ايضا * وكان ابو القاسم الانماطى من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز
بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ
الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ
الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وسبوت الحكم بمثل هذا القياس يكون محالاه على الكتاب
والسنة اذ القياس بكثير محال الص * وذكروا في بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابي القاسم
بالقياس الجلي دون الخفي قال الغرالى رحمه الله لفظ الجلي مبهم ان اراد به المقطوع به فهو صحيح
واما المظنون فلا * تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك الراى
بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجين كدنا
ان نقضى فيه رأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقال على رضي الله عنه لو كان
الدين بالرأى لكان باطن الخلف بالمسح اولى من ظاهره ولكن رأيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يمسح على ظاهر الخلف دون باطنه * وبان ما تقدم على القياس المظنون الذى ينسخ

به لا يخافوا من ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لان عقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالا قوى * وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالظنون المتقدم انما يثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس آخر يبطل شرط العمل به وخرج من كونه مقتضيا للحكم فبين من القياس الراجح ان حكم الظنون المتقدم لم يكن ثابتا وادلائبوت له فلا دفع ولا نسخ * واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جاز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال * وما ذكره الانماطى ضعيف ايضا فان الوصف الذى به يرد الفرع الى الاصل المخصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوفا عليه جاز النسخ فيه ايضا كالنص * واختلفوا ايضا في جواز كون القياس منسوخا * فهم من منع من ذلك مطلقا كالحابلة وعبد الجبار في قول مصير انهم الى ان القياس اذا كان مستتبعا من اصل فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله * ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي عليه السلام دون ما وجد بعده كابى الحسين البصرى واختيار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظنيا بين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظنى المتأخر عنه والاصح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ * وذكر في الميزان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوجه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى والدليل المعارض اذا كان فوقه تبين ان ذلك القياس لا يصح واذا كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالثاني اذا ترجح عنده على ما مر * قال ابو الحسين نسخ القياس في المعنى يجوز بنص متقدم وباجماع وبقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعد ما اجتهد في طلب المصوح ثم يطفر بنص بخلاف قياسه او يجمع الامة على خلاف قياسه او يطفر هو بقياس اولى من قياسه الاول فيلزم في كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به بسرط ان لا يعارضه قياس اولى منه ولا نص ولا اجماع * هذا انما يتم هذا على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فاما من لا يقول كل مجتهد مصيب فانه لا يقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به قوله (واما الاجماع) فكذا الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن التلت الى السدس باخوين قال ابن عباس رضى الله عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى * فان كان له اخوة فلامه السدس * والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز النسخ والاجماع * وبان المؤلف قلدو بهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابى بكر رضى الله عنه * وبان الاجماع

والاجماع فقد ذكر بعض المتأخرين انه يصح النسخ به والاصح ان النسخ به لا يكون الا في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة في حيوة لانه لا اجماع دون رأيه والرجوع اليه فرض واذ وجد منه البيان كان منفردا بذلك لاحالة واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا

جهة من جهة الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالتنصوص
الآتى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جاز به الزيادة على النص
التي هي نسخ فبالاجماع اولى * وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لان الاجماع عبارة عن
اجتماع الاراء في شئ ولا مجال للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شئ عند الله
تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقا على ان لا نسخ بعده
وفي حال حيوته ما كان ينقذ الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذ اوجد
البيان منه فالوجوب للعلم قطعاهو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ
بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز * وهذا الدليل وان لم يفصل بين كون الاجماع
ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا للاجماع في عدم الجواز الا ان النسخ رجحه الله ذكر
في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع باجماع آخر جائز فيكون ما ذكره هنا محمولا على عدم
جواز نسخ الكتاب والسنة دفعا للتناقض * والفرق على ما اختاره من الاجماع لا ينقذ
البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما
لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ويتصور ان ينقذ
اجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينقذ اجماع آخر على خلاف الاول * ولكن عامة
الاصوليين انكروا كون الاجماع ناسخا لشيئ او منسوخا بشئ لما بينا انه لا يصلح ناسخا
للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا لهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة
بعد وفات النبي عليه السلام * وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني
ان دل على بطلان الاول لم يحز ذلك اذا لاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا
لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يحز ذلك الدليل شرعى متجدد وقع لاجله
الاجماع من كتاب او سنة او لدليل كان موجودا او خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل
لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على
الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطأ * وكذا لا يصلح ناسخا للقياس
ولا منسوخا به لما مر * واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ
بالاجماع لو ثبت كون المفهوم حجة قطعاً حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة
فلا يكون لامة السدس بل الثلث وثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق على الاخوين قطعاً
ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتها
ايضا لا مكان تقدير النص الدال على الحب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحب
خطأ وحينئذ يكون النسخ هو النص لا الاجماع * وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلف
قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجهه على ما عرف
في موضعه قوله (وقال الشافعي بفساد القسمين الآخرين) هما مثلان احديهما نسخ الكتاب

وقال الشافعي رحمه
الله بفساد القسمين
الآخرين واحتج
بقوله تبارك وتعالى
ما ننسخ من آية او
ننسخها نأت بخير منها
او مثلها وذلك يكون
بين الآيتين والستين
فاما في القسمين
الآخرين فلا واحتج
بقوله تعالى قل ما يكون
لى ان ابدله من تلقاء
نفسى فثبت ان السنة
لا تنسخ الكتاب

بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والشككين من الاشاهرة والمثولة واليه ذهب
المحققون من اصحاب الشافعي * ونسب الشافعي رحمه الله في عامة كتبه انه لا يجوز وهو مذهب
اكثر اهل الحديث * ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر
من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلاسي من متكلمي
اهل الحديث واحمد بن حنبل في رواية عنه * وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع
لم يرد به ولو ورد به كان جائزا وبه قال ابن شريح في احدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد
الشرع بالنسب من ذلك وهو قول ابي حامد الاسفرايني * والثانية نسخ السنة بالكتاب
وهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها
منهم عبد القاهر البغدادي وابو المظفر السمعاني * وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب
الرسالة القديمة والجديدة ما يدل على ان نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولوح في موضع آخر
بما يدل على جوازه فخرجه اكثر اصحابه على قولين احدهما انه لا يجوز وهو الاظهر
من مذهبه والاخر انه يجوز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني في القواطع * واستدل
من انكر الجواز عقلا في المسئلة الاولى بان المنسوخ ما كان منسوخا في عهد النبي عليه السلام والخبر
يصير متواترا بعده فلا يجوز ان يكون المعرفة بكونه منسوخا موقوفة على انعماد الاجماع في الزمان المستقبل
بالاجماع اذ لو جاز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انعماد الاجماع في الزمان المستقبل
على نسخه * وربما بنوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فقالوا المماثلة الاجتهاد
فيما لم يوح اليه لم تأمن في تجويز نسخ القرآن بالسنة ان تكون السنة النسخة صادرة عن الاجتهاد
فيقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز * قالوا ولهذا اخرنا التخصيص بالسنة
لجوازه بالاجتهاد والقياس عندنا * واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى * ما ننسخ
من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها * فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا بآية لانه تعالى قال
نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البديل خير او مثل وعلى انه من جنس المبدل لان
قول القائل لا آخذ منك درهما الا آتيك بخير منه يفيد انه يأتي بدرهم خير من الدرهم
المأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثاله ولا من جنسه بلا شك لان القرآن كلام الله
تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخها بها *
ولانه تعالى قال نأت بخير منها وهو يدل على ان الآتي بخير او المثل هو الله تعالى لان الضمير له
وذلك لا يكون الا بالنسخ قرآن لا سنة ويؤكده سياق الآية وهو قوله تعالى * الم تعلم ان الله
على كل شيء قدير * لاشعاره بان الآتي به هو الله تعالى * وتمسك بعضهم بهذه الآية لعدم
الجواز في المسئلة الثانية فقالوا المادلت الآية على اشتراط المماثلة والمجانسة في النسخ حتى لم
يجز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لقوات الشرطين
واليه اشار الشيخ بقوله وذلك بين الآيتين اي الاتيان بالمثل او بالخير انما يتحقق بين الآيتين
او السنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الآخرين فلا

واحتج بقوله صلى
الله عليه وسلم اذا روى
لكم عن حديث فاعرف
ضوءه على كتاب الله
تعالى فان وافق
الكتاب فاقبلوه والا
فردوه وقال ولان
في هذه صيانة
الرسول صلى الله
عليه وسلم عن شبهة
الطعن لانه لو نسخ
القرآن به او سنده كما
نسخت بالكتاب
لكان مدرجة الى
الطعن وكان التعاون
به اولى

فلا يتحقق ذلك * ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضى الاتيان بالمثل
او بالخير في نسخ الآية لاني مطلق النسخ اذ لم يقل ما ننسخ من شيء فلا يصح هذا الاستدلال
ولهذا لم يذكر خمس الاثمة وعامة الاصوليين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية
في المسئلة الاولى لا غير * واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى * قل ما يكون لي ان
ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي * اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية
التبديل وانه متبع لما اوحى اليه لا يبدله والتبديل باطلا فله يتناول تبديل اللفظ وتبديل
الحكم فينتفي الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل
اللفظ * وبقوله عليه السلام * اذا روي لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما
وافق على كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه * امر بالرد عند المخالفة ولا بد للنسخ من
المخالفة فكيف يجوز النسخ بها * وفي المسئلة الثانية بقوله تعالى * لنين للناس ما نزل اليهم *
جعل قول الرسول عليه السلام بيانا للنزل فلونسخت السنة به خرجت عن كونها بيانا
لانعدامها * وبقوله عز اسمه * ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء * والسنة شيء فيكون
الكتاب بيانا لحكمه لارافعاله وذلك في ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبيها للغلط
فيها ان كان مخالفا * ثم بين الشيخ لهم من المعقول دليلا يشمل المسئلتين فقال ولان في هذا
اى في عدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه
لو نسخ الكتاب به اى بالحديث يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم
انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه
فيما قال فكيف نصدقه وهو معنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اى طريقا ووسيلة اليه
فكان التعاون به اى بكل واحد اولى من المخالفة يعنى جعل كل واحد منهما معينا للآخر
ومؤيدا له اولى من جعله رافعا ومطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه مصون عما يوهم
الطعن * ولا يقال في نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول
كيف نعتقد قوله في ان هذا الكلام من الله تعالى وقد تمكنه ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه
لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله * قل تله روح القدس من ربك
بالحق * فلا يكون في تجويز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف ما نحن فيه قوله
(واحتج بعض اصحابنا) منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله * في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب
بالسنة بقوله تعالى * كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقرين بالمعروف * فان الوصية لهم كانت فرضا بموجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام
لا وصية لوارث وهذا الحديث في قوة المتواتر اذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر
من حيث ظهور العمل به من غير ذكر فان ظهوره يغنى الناس عن روايته وهو بهذه المثابة فان العمل
ظهر به مع القول من ائمة الفتوى بالاتازع فيجوز النسخ به وقد ذكر ابو الحسن الكرخي
عن ابي يوسف رحمه الله انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسيج لشهرته * ولا يجوز ان

وقد احتج بعض
اصحابنا في ذلك بقوله
تبارك وتعالى كتب
عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين
والاقرين في الآية
فرض هذه الوصية
ثم نسخت بقول النبي
صلى الله عليه وسلم
لا وصية لوارث

يقال انما ثبت النسخ بأية المواريث لان فيها ايجاب حق آخر بطريق الارث وثبوت حق
 بطريق لا ينافي ثبوت حق آخر لطريق آخر كافي حق الا جانب وبدون المفاة لا يثبت النسخ
 ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه مما نزل في القرآن ولكن لم يبلغنا لا نساخ تلاوته مع بقاء
 حكمه لان قبح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم
 الا ويتوهم فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغنا لا نساخ تلاوته * والى الامتناع تعيين ناسخه ومنسوخ
 ابدا اذ ما من ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون النسخ غيره وما من منسوخ حكمه الا
 ويحتمل ان يقدر اساد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لان عقاده على ان ما وجد
 صالحا لاثبات الحكم هو المثبت وما وجد صالحا لنسخ الحكم هو النسخ وان احتمل
 اضافة الحكم والنسخ الى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه * قال الشيخ
 رحمه الله وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين * احدهما انا لانسلم ان نسخ الوصية ثبت
 بهذا الحديث بل ثبت بأية المواريث فانما نزلت بعد اية الوصية بالاتفاق * وبانه اى بيان
 ثبوت النسخ بالآية انه تعالى رتب الارث على وصية منكرة بقوله عز ذكره * من بعد وصية
 يوصى بها او دين * والوصية الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية
 للوالدين والاقرين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث
 كما زعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية النافلة
 بان قتل من بعد الوصية للوالدين والاقرين ومن بعد وصية او وصيتهم بها للاجانب فلما رتب
 الارث على الوصية المطلقة النافلة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق
 بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين * ولا يقال المعرفة اذا اعيدت
 نكرة كانت الثانية عين الاولى على ما مر في باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية عين الاولى
 فلا يكون في الآية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة * لانا نقول ذلك الاصل غير
 مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر في اصول الفقه ان السى اذا ذكر يلفظ
 النكرة بعد ما ذكر بلفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة فان من قال رأيت الرجل ثم قال
 رأيت رجلا يكون المذكور آخر غير المذكور او لا * ولئى سلم فذلك اذا لم يمنع عنه مانع
 وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا
 النص فلوصفت الوصية المذكورة فيه الى المعهودة وقد نسخت المعهودة بخلاف لم يبق
 فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع * والثاني اى الوجه
 الثاني لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوعان * احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اى
 اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسألة
 بالمقابلة ونسخ اباحة الجمر بحرماتها * والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم
 من محل الى محل آخر من غير ان ينتهى بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة
 فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن تحول من بيت المقدس الى الكعبة

وهذا الاستدلال غير
 صحيح لوجهين احدهما
 ان النسخ انما ثبت بأية
 المواريث وبانه انه
 قال من بعد وصية
 يوصى بها او دين فرتب
 الميراث على وصية
 نكرة والوصية
 الاولى كانت معهودة
 فلو كانت تلك الوصية
 باقية مع الميراث ثم
 نسخت بالسنة لوجب
 ترتيبه على المعهود
 فصار الاطلاق نسخا
 للقيد كما يكون القيد
 نسخا للاطلاق والثاني
 ان النسخ نوعان
 احدهما ابتداء بعد
 انتهاء محض والثاني
 بطريق الحوالة كما
 نسخت القبلة بطريق
 الحوالة الى الكعبة

وهذا النسخ من القبل الثاني وبيانه ان الله ﴿ ١٨٠ ﴾ تعالى فوض الايصاء في الاقربين الى

وكسخ الامر بفتح الولد الى الشاة عندا كثر الاصولين * وهذا النسخ اي نسخ الوصية
لوالدين والاقربين من النوع الثاني * وبيانه اي بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى
فوض الايصاء في الوالدين والاقربين الى العباد بشرط ان يراعوا الحدود ويبنوا حصص كل
قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصي لا يحسن التدبير في مقدار
ما يوصي لكل واحد منهم بحمله وربما كان يقصد الى المضارة في ذلك تولى الله تعالى بنفسه
بيان ذلك الحق على وجه يتيقن به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على
حدود لازمة لا يمكن تغييرها نحو السدس والثلث والثلث وغيرها * تغييرها الحق اي تحول
من جهة الايصاء الى الميراث * وقوله فتحول تفسير التعبير * والى هذا اي الى ما ذكرنا
انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله * يوصيكم الله في اولادكم * حيث اطلق لفظ الايصاء
اي الايصاء الذي فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم * وبقوله جل
ذكره * لاتدرون ايهم اقرب لكم نفعا * اي لاتعلمون من انفع لكم من هؤلاء في الدنيا والآخرة
فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ان الله كان عليما
بالحكمة حكما في القسمة * ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول
المقصود باقوى الطرق كن امر غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهي به حكم
الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتاق بنفسه والى هذا اشار النبي صلى الله عليه
وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء يدل
على سببية الاول كقولك زارني فاكرمته يعني انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل
ذي حق حقه فان الوصية اما وجبت لتبين حق القريب فاذا تبين حقه ببيان صاحب
الشرع لم تبق الوصية مشروعة * وهو معنى قوله بهذا الفرض اي المذكور في الآية نسخ
الحكم الاول وهو وجوب الوصية * قال شمس الاثمة رحمه الله بعد تقرير هذا الوجه
واكسا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين
فاما انتفاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحالة وان لم يبق
الدين واجبا في الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محللا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من
ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجوار كالوصية للاجانب ففرقنا انه انما انتسخ
وجوب الوصية لهم لضرورة نفي اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
* لا وصية لوارث * فن هذا الوجه يقرر الاستدلال بهذه الآية قوله (ومنهم من احتج) يعني
في جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني ثابت بقوله تعالى
* فامسكوهن في البيوت * نسخ بالسنة وهي قوله عليه السلام * والطيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة * اذ ليس في الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه * وهو ضعيف
ايضا لانهم يقولون لانسلم نسخ بالسنة فانها لاتصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الاحاد بل
النسخ ثبت بالكتاب على ما روى عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما تلى في القرآن وقال

العباد بقوله تعالى
الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف
ثم تولى بنفسه بيان ذلك
الحق وقصره على
حدود لازمة تعين بها
ذلك الحق بعينه
فتحول من جهة
الايصاء الى الميراث
والى هذا اشار بقوله
يوصيكم الله في اولادكم
اي الذي فوض اليكم
تولى بنفسه اذ عجزتم
عن مقاديره الايصاء
الا ترى قوله لاتدرون
ايهم اقرب لكم نفعا
وتد قال النبي صلى الله
عليه وسلم ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق
حقه فلا وصية
لوارث اي بهذا
الفرض نسخ الحكم
الاول وانتهى ومنهم
من احتج بان قول الله
تعالى فامسكوهن
في البيوت نسخ ثابت
الرجم بالسنة الا ان
قدروا يباين عمر ان
الرجم كان مما تلى ولا ان
قوله جل وعلا او
يجعل الله لهن سبيلا
بجمل فسرته السنة

لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتب على حاشية المصحف الشيخ والشيخة
 اذ انيا فارجوهم البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب
 اولاً ثم نسخ تلاوة الناسخ وبقي حكمه * وقيل * نسخ حكم الامساك بآية الجلد وهي
 تناول البكر والثير ثم خصت الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح مخصصا عندهم
 وان لم يصلح ناسخا * او يجعل الله له سبيلا يجعل فسرته السنه يعني ولئن سلما ان الرجم ثبت
 بالسنة فذلك بطريق تفسير الجمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك في البيوت كان موقفا
 بما هو مجمل وهو قوله تعالى * او يجعل الله له سبيلا * فان اوهذه بمعنى الى ان ثم فسر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة
 وتغريب عام والثير بالثير الحديث وتفسير الجمل بالسنة جائز بالاتفاق فانهى ذلك الحكم
 بهذا البيان كانهاء الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ قوله (واحتج بعضهم) اى
 بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى * وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار
 فعاقبتهم فآتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا * فان هذا الحكم وهو اتياء الزوج مثل ما انفق
 حكم نسخ بالسنة ادلايتلى ناسخه في القرآن * وهذا الاستدلال غير صحيح ايضا * لان هذا
 اى قوله تعالى * وان فاتكم شئ * الآية * فممن اى في شان من ارتدت امرأة ولحقت بدار
 الحرب ان يعطى زوجها بدل من من اى في اعطاء من ارتدت امرأة ولحقت بدار الحرب
 ما عزم فيها من الصداق معونة له في دفع الحسران * ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الندب
 كما قال شمس الاثمة فلا يكون منسوخا * ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال
 الغنيمة لا من كل مال فان معنى قوله فعاقبتهم اصابتموهم في القتال بمقوبة حتى غنتم كما قال الزجاج
 او اصابتم عقبي منهم اى كانت العلبة لكم حتى غنتم * وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ
 ايضا * وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا في التيسير وقيل ناسخه قوله تعالى * يا ايها
 الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بيسكم بالباطل * كذا في شرح التأويلات * واذا كان كذلك
 لا يصح الاحتجاج به في موضع النزاع * وذكري في المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى واسئلوا
 ما انفقتم وليسئلوا ما انفقوا ادى المؤمنون مهوور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى
 المشركون ان يؤدوا شيئاً من مهوور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الآية * وقال
 ابن زيد خرجت امرأة من المسلمين الى المشركين وانت امرأة من المشركين فقال القوم هذه
 عقيبتكم قد اتاكم فنزلت * والمعنى وان سبقكم وانفقت منكم شئ من ازواجكم اى احدمنهن
 الى الكفار فعاقبتهم من العقبة وهي النوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء
 مهوور نساء او ائلك تارة واولئك مهوور نساء هؤلاء اخرى بامر يتعاقبون فيه اى يتناوبون
 كما يتعاقب في الركوب وغيره ومعناه فجاءت عقيبتكم من ادائكم فآتوا من فاتته امرأته من الكفار
 مرتدة مثل مهرها من مهر مهاجرة جاءتكم ولا تؤتوه زوجها الكافر ليكون قصاصا * قالوا
 وهذه الاحكام التي ذكرها الله في هاتين الآيتين من الامتحان ورد المهر واخذ من الكفار

واحتج بعضهم بقوله
 تبارك وتعالى وان
 فاتكم شئ من
 ازواجكم الى الكفار
 الآية هذا حكم نسخ
 بالسنة وهذا غير
 صحيح لان هذا كان
 فممن ارتدت امرأته
 ولحقت بدار الحرب
 ان يعطى ما عزم فيها
 زوجها المسلم معونة له
 وفي ذلك اقوال مختلفة
 وقد قيل انه غير
 منسوخ ان كان المراد
 به الامانة من الغنيمة
 فيكون معنى قوله
 تعالى فعاقبتهم اى غنتم

ومن الحجّة الدالّة ان التوجه الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس والثابت بالسنة من التوجه الى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك لا يتبلغ الرسول عليه السلام وترث رسول الله آية في قراءته فلما خبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكنني ظننت انها نسخت فقال عليه السلام او نسخت لا خبرتكم وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه وقالت عائشة ما قبض رسول الله حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فكان نسخها للكتاب بالسنة وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد نسخهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكمار

وتعريض الزوج المسلم من العنينة او من صداق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ عند جميع اهل العلم قوله (ومن الحجّة) كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة في الابتداء يعني كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة ظاهرا لانه لا يتلى في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة * وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب * فان قيل * لانسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا تلزمنا حتى تقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى * اولئك الذين هدى الله فبهم اقتد * قلنا * عدك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنا بسنة رسول الله عليه السلام قولا او عملا فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان ناسخ ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى الى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ثم لما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب * والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا بخلاف وما ثبتت هي الابتليغ الرسول عليه السلام وتبليغه قديكون بالوحي المتلوه وغير المتلوه فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة * وبعبارة شمس الاثمة فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت انتساخه في حقنا بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة وانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان كاتب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام عليه ظاهرا ولم ينكر عليه فعل فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذ ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلوه كل واحد منهما ثابت بالكتاب * قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فربما اعتقد انها نسخت باية اخرى قبيل هذا الزمان ولم تبلغه لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالنساء * وكان نسخها للكتاب وهو قوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد اي من بعدما اخترن الله ورسوله * بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح له ذلك * و اشار شمس الاثمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

فانه بمنزلة التأييد اذ البعديّة المطلقة تناول الابد * يوضحه ان ذلك ثبت جزاء الحسن عملهن
وهو اختيار من رسول الله عليه السلام ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل
ذلك بالنسخ مع بقاءهن على ذلك الاختيار * ولئن سلما نسخته فذلك ثبت بقوله تعالى * انا
احللتك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن * على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج *
وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبة على ان من لحق بالكفار من المسلمين
لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه في ذلك الوقت فلما ختم كتاب اصلح
جاءت سبعة بنت الحارث الاسلية مسيلة فاقبل زوجها مسافر المحزومي وقيل ضيفي من
الراهب فقال يا محمد اردد على امرأتى كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تحف منزل قوله
تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات * الى آخر الآية ونسخ ذلك الحكم في
حق النساء وهذا السنة بالكتاب قوله (والدليل المعقول) وهو معتمد الجمهور ان نسخ
احدهما اعنى الكتاب والسنة بالآخر ليس بممتنع عقلا ولم يرد منه منع سما فوجب القول
بالجواز * اما بيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كايضا فادانبت
حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاءه بوحى غير متلو كما
لا يمتنع ان يبينها بوحى متلو كما لم يمتنع ان يبين بمجل الكتاب بعبارة لم يمتنع ان يبين مدة الحكم
المطلق بعبارة الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كان
التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب
بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى
بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لو يدها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين الله تعالى
مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام اى النابت
بعبارة هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة النابت بالكتاب فثبت ان ذلك
ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم
جوازه على ما بين فثبت انه جائز * وعامة بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما
بالآخر لكان اغيره لالذاته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله تعالى على ما قال
وما يطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ احد
القولين بالآخر غير ممتنع بذاته واهذا فرض خطاب الشارع يجعل القرآن ناسخا للسنة
او يجعل السنة ناسخة للقرآن لما لم لذاته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه
* قال صاحب الميزان اذا اخبر النبي عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلو قرأنا
ايقبل خبره ام لا فان قال الخصم لا يقبل فقد انسلك عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه
اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله (ولان الكتاب) دليل آخر على الجواز
متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لا يجوز لفوات المماثلة المشروطة بالنص
فقال ليس كذلك لان الكتاب يزيد بنظمه لكونه معجرا على السنة فيصالح ناسخا لها لكونه

والدليل المعقول
ان النسخ لبيان مدة
الحكم وجائز
لرسول بيان حكم
الكتاب فقد بعث
مينا وجائزا ان يتولى
الله تعالى بيان ما
اجرى على لسان
رسوله صلى الله
عليه وسلم ولان
الكتاب يزيد بنظمه
على السنة فلا يشكل
انه يصالح ناسخا واما
السنة فانما ينسخ بها
حكم الكتاب دون
نظمه والسنة في
حق الحكم وحى
مطلق يوجب ما
يوجهه الكتاب فاذا
بقى النظم من الكتاب
وانسخ الحكم منه
بالسنة كان المنسوخ
مثل النسخ لا محالة
ولو وقع الطعن بمثله
لماصح ذلك في
الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة بل
في ذلك اعتلاء و
منزلة رسول الله
صلى الله عليه وسلم
وتعظيم سنته والله اعلم

خير منها كما يصلح في هذا الكتاب لكونه مثله والسنة مثل الكتاب في اثبات الحكم وإيجاب العلم كما قرر في الكتاب فيصح نسخها بها أيضا (فان قيل) قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه يناقض ما سبق ان ابنا ظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى فانه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة * قلنا * المراد ههنا بيان الوقوع اى لم يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز اى ظنه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب فلا يكون تناقضا * او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه انه لا يجوز نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه في جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث ابي رضى الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بيانا لانتفاء حكمه فقط فيندفع التناقض * وقوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احدهما بالآخر مدرجة الى الطعن فقال لو وقع الطعن بمثله اى بمثل ما نحن فيه من نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به * لما صح ذلك اى النسخ في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه * واليه اشار الله تعالى بقوله * واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل * قالوا انما انت مفتر ثم ايندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه * وهذا لانه لما علم بالمعجزات الدالة على الصدق صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل في ذلك اى في جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذى هو وحى في الاصل اليه ليبينه بعبارته وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت به انتهاء مدة الحكم الذى هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به انه ماخه * ومن حيث انه جعل سنة في اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كقولى بيان مدة الحكم الذى انبث به كلامه قوله (وظهر انه ليس بتبديل) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى * قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى * فقال ظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو * ولا يقال يحتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد فيه فيما لم يوح اليه * لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه في اجتهاده لا يقر على الخطأ فكان اجتهاده مع التقرر بمنزلة الوحي ايضا * وذكرنا لغيره ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوحي على لسان رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان احدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف بالعبارات فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يأمر بتلاوته ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال * قوله وتأويل الحديث * قال شمس الأئمة رحمه الله وماروى من قوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد

وظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه جل وعلا قال وما ينطق عن الهوى واما الحديث فدليل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ السنة

قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه يخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب
 فرضية اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيد بان لا يكون مخالفا لما تلى في الكتاب
 ظاهر اولش ثبت فلما راد اختار الاحاد لا المسموع عنه بعينه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ
 ما دل عليه وهو قوله عليه السلام اذ اروي لكم عن حديث ولم يقل اذا سمعتم مني ونحن نقول ان
 خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قطعنا ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام وما خالف فردوه عند
 التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على النسخ والمنسوخ منهما فانه يعمل بما في كتاب
 الله ولا يجوز ترك ما هو ثابت في كتاب الله تعالى فصاعدا عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما
 الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما قوله (فاما قوله تعالى نأت بخير منهما) جواب عن
 تمسكهم بهذه الآية فقال المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه
 اى مع معناه او ملتبساً بمعناه لان نظم القرآن لا يفضل بمضه على بعض بل الكل سواء في الاعجاز
 وفي كونه قرأنا * فكذلك المماثلة اى فكا لخيرية المماثلة في انهار اجمعة الى مرافق العباد
 لا الى المماثلة في العلم فكان المعنى نأت بخير منها او مثلها في المحبة والصلحة والثواب ونحوها
 لا بلفظه خير من لفظها او مثلها * فالخاصل ان الخيرية والثلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ
 وقد يكون حكم السنة بالنسخة خيرا او مثلا لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه اصلح
 للمكلف من الحكم المتقدم او مساويا له باعتبار الثواب وغيره * والمجانسة حاصلة في هذا
 التقدير لان الاحكام جنس واحد مع انها لا تنسل من الخيرية تقتضى المجانسة لان قول القائل
 من لقيني بحمد وثناء لقيته بخير منه يراد به المحبة والعطاء لا الحمد وثناء * واجيب عن الآية
 ايضا بانها لا تقيد ان الخير او المثل هو النسخ لانه رتب الايتان باحدهما على نسخ الآية
 فلو كان الخير او المثل هو النسخ لرتب نسخ الآية على الايتان باحدهما وهو دور * واعتراض عليه
 بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لا يكون ناسخا بل شيئا آخر مغايرا للنسخ يحصل
 بمد حصول النسخ وهذا انما كان يفيد لو كان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو النسخ وليس
 كذلك بل مدعى ان النسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان النسخ بدل عن المنسوخ
 والآية تدل على ان بدل المنسوخ خيرا او مثل * خارج على هذه الجملة اى على وفاق هذه الجملة
 فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم * وفي بعض النسخ عن هذه
 الجملة اى الآية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على انه لا ينسخ بالسنة لما تقدم ان المفهوم
 ليس بنسخة * واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى * لتبين للناس ما نزل اليهم * فهو اننا لانسلم
 دلالة الآية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين لتبلغ اذ جعل البيان
 على التبليغ اولى من حله على بيان المراد تقاديا عن لزوم الاجال والتخصيص فيما نزل لان التبليغ
 عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعام والمحمل والمطلق والمنسوخ * ولو سلم
 ان المراد لتبين العام والمحمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسل ان النسخ ليس ببيان لانه بيان

وتأويل الحديث ان
 العرض على الكتاب
 انما يجب فيما اشكل
 تاريخه او لم يكن
 في الصحة بحيث ينسخ
 به الكتاب فكان تقديم
 الكتاب اولى فاما
 قوله جل وعلا نأت
 بخير منها او مثلها فان
 المراد بالخيرية ما يرجع
 الى العباد دون النظم
 بمعناه فكذلك المماثلة
 على ان قد بينا ان نسخ
 حكم الكتاب بالسنة
 خارج عن هذه الجملة

ايضا قوله (ونسخ السنة بالسنة) كذا لم يذكر الشيخ رحمه الله امثلة نسخ الكتاب
بالكتاب كما ذكرها غيره لظهورها وكثرتها مثل نسخ آيات المسألة التي هي اكثر من مائة
آية آيات القتال ونسخ وجوب نبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى * ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين * بنو جوب ثباته للائنين بقوله عن اسمه الآن خفف الله عنكم
الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه امر في الحقيقة * روى عن بريرة رضى الله
عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني نهيتكم عن الثلاث عن زيارة القبور فزوروها
فقد اذن لحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام
فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به مؤسركم على معسركم وعن النبيذ في الباء والختم
والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الطرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا وفي رواية
ابن مسعود رضى الله عنه لهذا الحديث قال وعن الشرب في الدباء والخنتم والبقير والمزفت
فاشربوا في الظروف ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانتهاء حكم النهي بالاذن * ثم قيل المراد
بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين فانهم مامنعوا عن زيارة قبور المسلمين قط الا ترى
انه قال فقد اذن لحمد في زيارة قبر امه وكانت مشركة وروى انه زار قبرها في اربعمائة فارس
فوقفوا بالبعد ودنا هو من قبرها فبكي حتى سمع نسيجه * وقيل انما منعوا عن زيارة القبور في الابتداء
على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى عند قبورهم وربما
يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام ففيه بيان ان
المنوع كان هو التكلم بالغوا عند القبور وذلك موضع ينبغي للرأ ان يتعظ به ويتأمل في حال
نفسه وهذا قائم لم ينسخ الا انه في الابتداء انما هم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر
من الكلام ثم اذن لهم في الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون
النساء فالنساء يمنعن من الخروج الى المقابر لما روى ان فاطمة رضى الله عنها خرجت في تعزية
لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك اتيت المقابر قالت
لا قال لو اتيت ما فارقت جدك يوم القيامة اي كست معها في الدار * والاصح ان الرخصة
ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روى ان عايشة رضى الله عنها كانت تزور قبر رسول الله
صلى الله عليه وسلم في كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وانشدت
عند القبر قول القائل * شعري * وكنامك ما في حزيمة حقبة * من الدهر حتى قيل ان تنصدا
* فلما تفرقا كاني ومالك * لطول اجتماع لم نبت ليلة معا * والهوى عن امساك لحوم
الاضاحي في الابتداء كان للضيق والشدة وهما هم عن الامساك ليتسع توسعهم على معسركم ولما
عدم ذلك الضيق اذن لهم في الامساك * فاما الهوى عن الشرب في الاواني المعتمة فقد كان تحقيقا
للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا الفواشربها وقد كان يشق عليهم الانزجار عن
العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الزوايا ولما حصل الانزجار اذن لهم
في الشرب في الاواني وبين ان المحرم شرب المسكر وان الطرف لا يحل شيئا ولا يحرمه كذا

ونسخ السنة بالسنة
مثل قول النبي صلى الله
عليه وسلم اني كنت
نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها فقد
اذن لحمد في زيارة
قبر امه وكنت نهيتكم
عن لحوم الاضاحي ان
تمسكوها فوق ثلاثة
ايام فامسكوها ما بدا
لكم وكنت نهيتكم
عن النبيذ في الدباء
والخنتم والبقير
والمزفت فان الطرف
لا يحل شيئا ولا يحرمه
ونسخ خبر الواحد
مثله جائز ايضا

في اشربة المبسوط * عن البيهقي عن اخذ النبيذ وشرب البيهقي والنبيذ التمر ينبت في جرة
الماء او غيرها اي يلقى فيها حتى يعلو وقد يكون من الزبيب والعسل * والدباء القرع * والحتم
جرار حجر وقيل خضر تحمل فيه الحجر الى المدينة الواحد حتمه والقيصر الخشبة المقورة والمزفت
الوعاء المطلى بالزفت وهو القار وهذه اوعية ضارية تسرع بالشدة في الشراب وتحدث فيه
التغير ولا يشربه صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا في المغرب قوله (ويجوز ان
يكون حكم النسخ اشق من حكم المنسوخ) اختلاف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على
جواز النسخ ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله * وببدل
مماثل كنسخ وجوب التوجه الى يدب المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز النسخ الى بدل
اثقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض
اصحاب الظاهر منهم محمد بن داود الى امتناعه * قال تميم الاثمة ذكر الشافعي رحمه الله
في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض ابتها واخرى لنسخها رحمة وتخفيفا لعباده
فزع بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة في النسخ وقال بعضهم اراد به ان النسخ
اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل * تمسكوا في ذلك بقوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها اخبر ان النسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله
والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او الملية في حقها والافاقر ان خير كله من غير تفاضل فيه
والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز النسخه * وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانهما يدلان على ارادة اليسر والتخفيف
والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقل فيكون خلاف النص فلا يجوز * وبان
النقل الى الاشق ابعد في المصلحة لكونه اضرا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزمو
المشقة الزائدة وان تركوا تضرروا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده
وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف
قد تكون في الترفي من الاخف الى الاثقل كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصل كما
يكون في النقل من الاثقل الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء
تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من مفعله فيه * واما دلالة السرعة فلان الله
تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية في ابتداء الاسلام على ما روى ابن عمر ومعاذ
رضي الله عنهم ذلك فغزيمة الصيام اي بالصوم حتما بقوله عز اسمه فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التخيير * ونسخ الصيام والعفو عن الكفار الباطنين
بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح آيات القتال ونسخ الحبس والايذاء باللسان في حد الرنا
بالجلد والرجم * ونسخ اباحة الحجر ونكاح المنعة ولحوم الحجر الاهلية بتعريمها * ونسخ
صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحندين بكونه فرضا واباحة تأخير الصلوة عند
الخوف بوجوب ادائها في اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والاثقل * واما تمسكهم بالاية

ويجوز ان يكون حكم
النسخ اشق من حكم
المنسوخ عندنا لان
الله تبارك وتعالى
نسخ التخيير في صوم
رمضان بعزيمة
الصيام ونسخ الصيام
والعفو عن الكفار
بقتال الذين يقاتلون
فقالوا قاتلوا في سبيل
الله الذين يقاتلونكم
ثم نسخهم بقتالهم كافة
بقوله وقاتلوا المشركين
كافة والنسخ اشق
ههنا وقال بعضهم لا
يصح الابطال او
باخف لقوله تعالى
ما ننسخ من آية او
ننسخها نأت بخير منها
او مثلها والجواب
ان ذلك فيما يرجع
الى مرافق العباد وفي
الاشق فضل ثواب
الآخرة والله اعلم

(باب تفصيل)
(المنسوخ)

قال الشيخ الامام
رضي الله عنه
المنسوخ انواع اربعة
التلاوة والحكم والحكم
دون التلاوة والتلاوة
بلا حكم ونسخ
وصفه في الحكم اما
نسخ التلاوة والحكم
جميعا مثل صحف
ابراهيم عليه السلام
فانها نسخت اصلا
اما بصرفها عن
القلوب او بموت
العلماء وكان هذا
جائرا في القران في
حياة النبي عليه
السلام قال الله تبارك
وتعالى سنقرئك فلا
تنسى الا ما شاء الله
وقال جل جلاله ما
ننسخ من آية او
نسها فاما بعد وفاته
فلا لقوله تعالى انا
نحن نزلنا الذكر
واناله لحافظون اي
نحفظه منزلا لا
يلحقه تبديل صيانة
للدين الى آخر الدهر

الاولى فضعيف لاننا لنسلم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما ان
الاخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ما قال عليه السلام لعائشة
رضي الله عنها اجرك على قدر تعبك وقال افضل الاعمال اجزها اي اشقها على البدن * وكذا
تمسكهم باليتين الآخرين لان اليتين لا تدلان على اليسر والتخفيف في كل شيء بل في صور
مخصوصة * وما ذكرنا من المعقول فهو لازم عليهم في نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق
الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر فما هو
الجواب لهم عن صور الالتزام فهو جوابنا في محل النزاع والله اعلم

﴿ باب تفصيل المنسوخ ﴾

المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم للحكم الذي انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول
منسوخا * وهو انواع نسخ الدليل الذي ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذي تعلق
به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم والزيادة
على الحكم الاول والنقصان عنه * اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحى متلو ونسخ وحى
غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام * اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم
جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر في الميزان * فظهر بهذا ان مراد الشيخ
من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لا تفصيل مطلق المنسوخ
* المنسوخ انواع اربعة * التلاوة والحكم اي اللفظ والحكم المتعلق بمعناه جميعا والحكم
دون اللفظ * وعكسه ونسخ وصفه نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء اصله * مثل
صحف ابراهيم فاننا قد علمنا حقيقة انها كانت نارية تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي
الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شيء من ذلك بين الخلق
تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى اقول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك
بصرفها عن القلوب اي برفعها عنها وهو من غلوب الكلام اي تصيرف القلوب عنها اي
عن حفظها * وكان هذا اي هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب
عنهما جائرا في القرآن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور في قوله تعالى
* سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله * اذ لو لم يتصور النسيان لحلا ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله
تعالى او نسها يدل على الجواز ايضا * وذلك مثل ما روى عن عايشة رضي الله عنها انها
قالت كان فيما انزل عن روضات محرمات فنسخن بخمس * وروى ان سورة الاحزاب كانت
تعدل سورة البقرة * وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي قرأنا ثم نسيه
فلم يكن شيئا ولم يبق منه شيء لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك * فاما بعد وفاته فلا اي فلا يجوز
قال بعض الرافضة والمجدة ممن يتستر باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد
وفاته ايضا وزعموا ان في القرآن كادت آيات في امامة علي وفي فضائل اهل البيت فكتمها
الصحابه فلم تتق باندراس زمانهم * واستدلوا في ذلك بما روى ان ابا بكر رضي الله عنه كان

يقراً لاترضوا عن آبائكم فانه كفر بكم * وانس رضى الله عنه كان يقول قرأنا في القرآن بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضى عنا وارضا * وقال عمر رضى الله عنه قرأنا آية الرجم وصيها * وروى في حديث عائشة رضى الله عنها ان ذلك كان مما يتلى بعد وفات رسول الله عليه السلام * والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر واناله حافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فان الله تعالى تعالى من ان يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا ان المراد الحفظ في الدنيا فان الضياع محتمل مناقصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان متوهم منا وبه ينعدم الحفظ الا ان يحفظه الله عز وجل وهو معنى قوله اى يحفظه منزلا لا يلحقه تبديل ولانه لا يخلو شئ من اوقات بقاء الخلق في الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من اداء الامانة التي حملوها اذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه وقد ثبت انه لا نسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو جوزنا هذا في بعض ما اوحى وجب القول بتجوز ذلك في جميعه فيؤدى الى القول بجواز ان لا يبقى شئ مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح فعرفنا انه لصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر جل جلاله انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغيير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شئ منه بعد وفاته بطريق الانداس وذهاب حفظه من قلوب العباد * وما نقلوا من اخبار الآحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح ومثبت منها محمول على ان المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوى كان قبل وفاته لا بعده * واما حديث عائشة فغير صحيح لانه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلتا بدفن رسول الله عليه السلام فدخل داجن البيت فاكلها ومعلوم ان بهذا لا ينعدم حفظه عن القلوب ولا يتعذر اثباته في صحيفة اخرى فعرفنا انه لا اصل لهذا الحديث كذا في اصول الفقه لشمس الأئمة قوله (واما القسم الثانى) وهو نسخ الحكم دون التلاوة * والثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين * ومن الناس وهم فرقة شاذة من المنزلة من انكر الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه اذا ابتلاه يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم بالنص يثبت لا بغيره فلا يبقى بدون كماله الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ * وعبارة بعضهم ان التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا يفك العلم من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا يفكان * ومنهم من انكر نسخ التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب في المتلوانه قران وانه كلام الله تعالى ولا يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا في شئ من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدى اليه فلا يجوز * وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمقول والمعقول * اما بيان المقول في القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الايداء باللسان للزائنين الثابت

واما القسم الثانى
والثالث فصحان
عند عامة الفقهاء ومن
الناس من انكر ذلك
فقال لان النص لحكمه
فلا يبقى بدون الحكم
بالنص ثبت فلا يبقى
بدونه ولعامة العلماء
ان الايداء باللسان
وامسك الزواني
في البيوت

نسخ حكمه وبقيت تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول ومثله كثير ﴿ ١٩٠ ﴾ ولان للنظم حكمين جواز الصلوة

وما هو قائم بمعنى صيغته وجواز الصلوة حكم مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت بنظم حكم مقصود فبقى النص لهذين الحكمين ودلالة انهما يصلحان مقصودين ما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه لا يثبت به الا ما ذكرنا من الاعجاز وجواز الصلوة فلذلك استقام البقاء بهما وانتهى الآخر واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة بن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات لكنه لما صح عنه الحاقه عنده بالمصحف ولا تهمة في روايته وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقى حكمه وهذا لان للنظم حكما يتفرد به وهو ما ذكرنا فيصالح ان يكون هذا الحكم متناهيًا ايضا ويبقى الحكم بلانظم وذلك صحيح في اجناس الوحي

بقوله تعالى * والذان ياتيانها منكم فاذوهما * وامساك الزواني اى الزانيات الثابت بقوله عن اسمه فامسكوهن في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما * وقوله نسخ حكمه اى نفس هذا الحكم ومشروعيته * وبقيت تلاوته اى تلاوة النص المنبث له ولو قيل ان النص الموجب للايذاء والامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن وكذلك الاعتداد بالحول اى وكالا يذاء باللسان والامساك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص * ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام ونسخ التخيير في الصوم ونسخ المسألة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها * واما المعقول فهو ما ذكر في الكتاب ان للنظم حكمين الى آخره * وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما مصلحة دون الآخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصودا * والدليل على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان في القرآن ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن ابتداء ازال النظم له فالبقاء اولى فلذلك اى فلصالح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اى بقاء النص بقاءهما * وانتهى الاخر اى الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الآخر وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم بقاءه * فاما القسم الثانى وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالمنقول والمعقول ايضا اما المنقول فمثل قراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قراءة مشهورة الى زمن ابى حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذى يثبت بمثله القرآن * ومثل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فافطر فعدة من ايام اخر * ومثل قراءة سعد بن ابى وقاص رضي الله عنه وله اخ او اخنت لام فاكل واحد منهما السدس * وكرواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة الى آخره ثم لا يظن بهؤلاء انهم اخترعوا ما رووا من انفسهم فيحمل على انه كان مما يتلى ثم انتسخت تلاوته في حبة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء لبقى الحكم بنقلهم فان خبر الواحد موجب للعمل به فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لان يكون نسخ التلاوة بعد وفات رسول الله عليه السلام * فان قيل لا يتصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القرآن لا يثبت الا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر ان ما رووا كان قرانا ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه والدليل عليه ان الحكم الباقي ليس بقطعى ولو كان حكم القرآن لكان قطعيا * قلنا

القرآنية تثبت بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك في حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عنه لم يثبت القرآنية في حقنا فلا يخرج به من انه كان قرأنا حقيقة غاية ما فيه انه يلزم كونه قرأنا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بسادح فيما نحن فيه لان اثبوت بطريق القطع مشروطة فيما بقي بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ* واما المعقول فاهو المذكور في الكتاب وهو ظاهر ويبقى الحكم بلانظم اى بلانظم القرآن وذلك اى الحكم بلانظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها تثبت بالالهام وهو من اقسام الوحي * قال شمس الائمة رحمه الله قد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما نسخ حكم التلاوة من الوحي المتلوكان اولى وتبين بما ذكرنا ان قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فالتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم * ولانسلم ان هذا كالعالم مع العالمية اذ لا مغايرة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هى قيام العلم بالذات واذ لا تغاير فلا تلازم * ولا يقال الكلام في تلازم العلم والعالمية لا في تلازم العالمية وقيام العلم بالذات * لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لانسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلانسلم التساوى في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها اماراة الحكم ابتداء لادواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء مادات عليه ولا من انتفاء مدلولها انتفاؤها قوله (واما القسم الرابع) وهو نسخ الوصف فثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة يعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا للحكم المزيده عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول * وما نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله عز اسمه * حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى * لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى * وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقى لا شرعى فلا يكون رفعه نسخا * ولانه يلزم منه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما او زكاة ان ذلك يكون نسخا لاجراء العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع * واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متأخرا عن المزيده عليه تأخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في الجلد الزانى بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة او وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فانه لا يكون نسخا له للقرآن فقال عامة العراقيين من مشيخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا معنى وان

واما القسم الرابع فثل
الزيادة على النص
فانها نسخ عندنا

وقال الشافعي انه
تخصيص وليس
بنسخ وذلك زيادة
النفي على الجلد
وزيادة قيد الايمان
في كفارة اليمين
والظهار قال لان
الرقبة عامة في
الكافرة والمؤمنة
فاستقام فيها الخصوص
وانما النسخ تبديل
وفي قيد الايمان
تقرير لا تبديل و
كذلك في شرط النفي
تقرير للجلد لا تبديل
فلم يكن نسخا وليس
الشرط ان يكون
الزيادة تخصيصا لا
محالة بل ليس نسخا
بكل حال ولما ان
النسخ بيان مدة
الحكم وابتداء حكم
آخر والص المطلق
يوجب العمل باطلاقه
فاذا صار مقيدا
صار شيئا آخر لان
التقيد والاطلاق
ضدان لا يجتمعان
واذا كان هذا غير
الاول لم يكن بدمن
القول بانتهاء الاول
وابتداء الثاني

كان بيانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب * وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون
نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجاعة من المتكلمين * ونقل عن بعض
اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت الم زيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان
يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن
كذلك لا يكون نسخا كزيادة التغريب في حد الزاني وزيادة عشرين على اثنان في حد
القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة
ونقل عن الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم
المزيد في المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين
على حد القاذف فانها توجب تغير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن
مغيرة لا يكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا يكون نسخا
لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا يكون لزيادة
مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل يكون مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت
حكما شرعيا بدليل شرعي متأخر فهي نسخ لوجود حقيقة النسخ على ما مر في بيان حده
وما خالفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعيا او لا يكون الزيادة متأخرة عنه او لا يكون اثباتها
بدليل شرعي ليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي بانتهاء كل منها * تمسك
من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام * احدها انهم بنوا على اصلهم ان
المطلق من انواع العام عندهم وان العام لا يوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به البعض
وبالمطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر ورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض
ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لانسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة
اليمين والظهار فانها اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة والرمنة وغيرها فاخراج الكافرة منها
بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لانسخا كاجراء الزمنة والعما منها وكاجراء اصل الذمة
من لفظ المتركين * والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع
للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع
فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة للاعتاق
في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان
قبلة فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد
عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الف وخسمائة وشهد له شاهد ان بالف وآخر ان
بالف وخسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق
الزيادة بالالف بشهادة الاخر يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لارفعه فبين بهذا ان
الزيادة لا تعرض لاصل الحكم المشروع فيكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ
انما يثبت بدليل متأخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما وهما

ان وردت الزيادة مقارنة للزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ
اذا وردت متأخرة بل يكون بيانا والى هذين الوجهين اشير في الكتاب وقوله وليس
الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ فان يكون
تخصيصا يستقيم في تقيد الرقبة على اصل الشافعي ولا يستقيم في ايجاب النفي فقال ليس
الشرط اى شرط الزيادة ان تكون تخصيصا يعنى لاندعى انها تخصيص لا محالة بل تكون
تخصيصا ولا تكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه * والثالث ان الزيادة على النص
لو كان نسخا لكان القياس باطلا لان القياس الحاق غير المنصوص وزيادة حكم لم يوجبه
النص بصيغته وحين كان القياس جائزا ودليلا شرعيا علم ان الزيادة ليست بنسخ * والرابع
ان النسخ امر ضرورى لان الاصل في احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصيص والتقيد
يوجب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الطاهر الى خلافه لكنه متعارف في اللغة
فكان الحمل عليه اولى من الحمل على النسخ * واحتج من قال بان الزيادة نسخ معنى بان
النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وهذا عند من شرط البديل في النسخ فاما عند من لم
يشترط ذلك فلا حاجة الى قوله بابتداء حكم اخر وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص فيكون
نسخا * وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن
العهد بالاثبات بما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقيد معنى اخر مقصود على
مضادة المعنى الاول لان التقيد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج
عن العهد بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد
من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقيد لعدم امكان الجمع بينهما لثاني فان الاول يستلزم
الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان
الثاني ناسخا له ضرورة وقوله وهذا لانه كذا توضيح لما ذكر من انعقاد الاول بالثاني
وجواب عن قولهم لان سلم انتهاء الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شئ اخر يعنى انما قلنا
بانتهاء الاول بالثاني لان المطلق متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اى صار ما كان
مطلقا قبل التقيد بعض المقيد لاشتمال المقيد على معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثاني
ما دل عليه المقيد * ومال بعض حكم الوجود اى ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من عبادة
او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي
اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها
والركعتان من صلوة الظهر في حق المقيم كذلك وكذا المظاهر اذا صام شهر اثم عجز فاطم
ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا بالا طعام ولا بالصوم * كبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض
العلة حكم الوجود وبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئا من الحكم الثابت
بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شئ من احكام الحد من طهارة الحدود وخروج الامام عن عهد
اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حد القذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض

وهذا لانه متى صار
مقيدا صار المطلق
بعضه ومال بعض حكم
الوجود كبعض العلة
وبعض الحد حتى ان
شهادة القاذف لا تبطل
ببعض الحد عندنا لانه
ليس بمحدد ثبت ان هذا
نسخ بمنزلة نسخ جلته
فاما التخصيص
فتصرف في النظم
بيان ان بعض الجملة
غير مراد بالنظم مما
يتناوله النظم

الحمد ليس بمحمد * وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه الله متعلق بالقذف الذي هو فسق عندنا على ما عرف فيثبت ان الحكم الاولي قد انهمى * وان هذا اي التقييد في المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جلته اي بمنزلة نسخ اصله * ثم بين الشيخ رحمه الله ان التقييد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين * احدهما ان التخصيص تصرف في اللفظ ببيان ان بعض ما تناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به * والقيد لا يتناوله الاطلاق اي لادلالة المطلق على القيد بوجه كاسم الرقبة لا يتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا * الا ترى توضيح اقوله والقيد لا يتناوله الاطلاق يعني الاطلاق عبارة عن العدم اي عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود اي وجود القيد فكيف يتناول الاطلاق التقييد مع تنافيهما واذا لم يتناوله لا يكون التقييد تخصيصا بل يكون اثبات نص ناسخ للاطلاق بالمقايضة او بنجبر الواحد وذلك باطل * وبانه ان الخصم لما اثبت التقييد في رقبة كفارة اليمين او الظهار بالقياس بان قال تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل * او بنجبر الواحد وهو ما روى ان معاوية بن الحكم جاء بحارية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال على رقبة افاعتقها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت في السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مؤمنة فامتحانها بالايمان دليل على ان الواجب لا يتأدى الا بالمؤمنة وان المراد من المطلق المقيد كان هذا منه اثبات نص مقيد للرقبة المذكورة في الكفارة كانه تعالى قال في الكفارتين * فحريز رقبة مؤمنة * كما قال كذلك في كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لا يجوز * والثاني ان العام اذا خص منه شيء وخرج المخصوص من ان يكون مراد به نفى الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك النظم بعينه * كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة ومن بمعصاهم بقى الحكم في غيرهم ثابتا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لا امان له انه مشرك فلم يكن اي التخصيص نسخا لان النسخ بيان هذه الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتا * واذا ثبت قيد ايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين او الظهار وخرجت الكافرة من الجملة لم يكن الحكم في المؤمنة ثابتا بذلك النص الاول وهو الرقبة * بنظمه اي بصيغته لما قلنا انه لادلالة المطلق على المقيد بوجه بل يكون ثابتا بهذا القيد فيكون التقييد لاثبات ابتداء من غير ان يكون للمطلق دلالة عليه ودليل الخصوص لاخراج ما كان ثابتا لولا التخصيص لا للاثبات ابتداء ولا تشابه بين اخراج ما كان داخلا في الجملة وبين اثبات ما ليس بابت فعرفا انه نسخ وليس بتخصيص * وعبارة القاضي الامام رحمه الله هي ان الزيادة ليست بتخصيص فان حكم العموم اذا اخص منه بقى الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لا بشيء آخر فلم يكن نسخا اذا بقى من الحكم بقدر ما بقى على ما كان ومتى زيدت لم يبق للنص الاول حكم فان نص الزما جعل الجلد حدا ولا يبق حدين نفسه بعد نبوت النبي حدامه وآية الكفارة

والقيد لا يتناوله الاطلاق الا ترى ان الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود فيصير اثبات نص بالمقايضة او بنجبر الواحد و لان المخصوص اذا لم يبق مراد بقى الباقي ثابتا ذلك النظم بعينه فلم يكن نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم يكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الاول بنظمه بل بهذا القيد فيكون للاثبات ابتداء ودليل المخصوص للاخراج لا للاثبات

جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا تنفي بعد قيد الايمان كفارة لان الكفارة تخرج من الجملة والمؤمنة تجوز لالانها رقبة على ما قال الله تعالى بل للوصف الزائد الذي ليس في الكتاب وبدونه لا يكون ما ينفي كفارة ولا بعضها فالزيادة نسخ معنى وبيان صورة قوله (ولا يشك ان النفي) كذا جواب عن قولهم النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخا فقال نحن لاندي انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا لصيرورته بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد * وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان النظر في هذه المسئلة يعني في الزيادة على النص يتعلق بامور ثلاثة * احدها ان الزيادة على النص تقتضي زوال شيء لا محالة واقوله زوال هدمها الذي كان ثابتا * وثانيها ان الزوال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكان الزيادة متراخيا سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة الاصلية لا تسمى نسخا * وثالثها ان الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يحوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يحوز ان يكون نسخا لدليل الحكم الزائل جازا ثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه المروغ * فقال زيادة التغريب لا تزال الانفي وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفي ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبرائة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفي وجوب الزيادة ولما كان نفي الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها شيء آخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلا يقبل في الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفي الزيادة ثبت بدليل شرعي * وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعي فلا يكون رفعها نسخا * واجاب صاحب الميزان عنه باننا لانسلم انه ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع ما لا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب متراخيا فيكون النبي عليه السلام ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعاً ثم جاء خبر الواحد في ايجاب التغريب ليس يكون نسخا فكذا هذا * ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوته عليه السلام بعد ايجاب عبادة يدل على ان غير هاليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالا جاع فيحوزها ايضا * واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم بثبوته في الشرع

ولا يشك ان النفي
اذا الحق بالجلد لم
ينفي الجلد حدا

بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت في الشرع في الفرائض المقدرة بتحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة فانها لا تقتضي تغيير حكم مقصود * وذكر عبد القاهر البغدادي ان زيادة التغريب على الجلد ان كان نسخا لم يكن ان يكون ادخال نبيذ التمرين الماء والتراب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة واذ ائتم ذلك فكأنكم اجزتم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم تجيزوا باخبار صحاح قال ومن زاد الخلوة على آتبي الطلاق قبل المسيس في ايجاب العدة وتكميل المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كان حاكما في دين الله برأيه * واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي عليه السلام اشار بقوله تمر طيبة وماء طهور الى ان المائية لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلا في عموم قوله تعالى * فلم تجدوا ماء * فلا يكون نسخا * واما جعل القهقهة من الاحداث او من النواقض فظير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ في شيء * واما تكميل المهر بالخلوة فنبت ههنا بقوله تعالى * وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدلائل اخر عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد قوله (ولهذا) اي ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة في الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * لا صلوة الا بفاتحة الكتاب * ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف يعني ولانه ليس لبعض الشيء حكم جلته قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله شرب القليل من المثلث وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا لا يحرم وهو رواية عن محمد رحمه الله لان المحرم في غير الحمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام * حرمت الحمر لعينها والسكر من كل سراب * وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلا تحت التحريم * وقال محمد رحمه الله في رواية يكره شربه وفي رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله لما روى انه عليه السلام قال * كل مسكر حرام * وفي رواية ما سكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما سكر الجرة منه فالجر منه حرام * ولان المثلث بعدما اشتد جر لان الحمر انما سميت بهذا الاسم لحامرتها العقل لالكونها نيا وهي موجودة في سائر الاشربة المسكرة * وقد نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم له فاذا سماه صاحب الشرع به وهو افصح العرب كان اولى * والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الآثار فهو اولى من الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على الشرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول

ولهذا لم نجعل قراءة الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم نجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ان القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض المسكر وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه

على الشرب لاستبراء الطعام فان القليل بهذا القصد حرام وبدونه لا يحرم كالمشي على قصد الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة * او بان يحمل على ان التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباز في الدباء والحتم ثم ثبت الرخصة بعد ذلك في شرب القليل منه * والمراد بقوله عليه السلام * كل مسكر خمر * تشبيه بالخمر في حكم خاص وهو الحد فقد بعث مبينا للاحكام دون الاسامى * والمعقول الذي ذكره قياسي في الالف فلا يقبل * قال ابو الفضل رحمه الله في اشارات الاسرار * واعلم ان من وقع في ابى حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة وشع عليه في انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفه وقلة ديانة اذا اصل ان تحريم ما حله الله تعالى بمنزلة تحليل ما حرمه لافرقان بينهما ومتى لم يقم لابي حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمة وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغه في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شئ امر به الشرع وامر بالتقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به دون الفتوى التي هي بيان حدود الدين * ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازي لو اعطيت الدنيا بخذا فيرها ما شربته ولو اعطيت الدنيا بخذا فيرها ما فئت بانه حرام قوله (وكذلك) اى وكما ان شرب القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم * وصورته اذا وجد المحدث ماء لا يكفي الوضوء او الجنب ماء لا يكفي الاعتسال يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولى الشافعى رحمه الله لا يجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا * ذكره منكر فى موضع النبى من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه فما لم يوجد الشرط لا يكون التراب طهورا ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعمله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان بمنزلة العارى اذا وجد ما يستتر به بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقة فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر كذا ههنا * ولما ان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لا يراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اى محللة للصلاة وباستعمال هذا الماء لا يحصل شئ من الحل يقينا بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولا يثبت شئ من حكم العلة كبعض النصاب في حق الزكوة وبعض ملة الربوا في حق الربوا * وهذا كن وجد بعض الرقبة في باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كما لو عدم الرقبة اصلا لان الاصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تنجز كحكم الطهارة ههنا * وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ماء طهور اى محل للصلاة باستعماله في هذه الاعضاء اورافع للمحدث عنها فان الآية سقت لبيان هذه الطهارة لا غير والماء المحلل ماء مقدر لانفس الماء * وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وستر العورة لان الواجب

وكذلك الجنب
والمحدث لا يستعملان
الماء القليل عندنا لانه
بعض المطهر فلم
يكن مطهرا كاملا

بما زال فيهما امر حسي عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية واذا كان حسيا اعتبر الزوال حسيا لا
 حكما والزوال حسيا ثابت بقدر الماء الذي معه وكذا زوال الانكشاف ثابت بقدر الثوب
 كذا في الاسرار قوله (ولان دليل النسخ) دليل آخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب
 عما قال بعضهم انه ليس بنسخ له بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا مقارنين بان جهل التاريخ بينهما
 * فقال لانسخ ذلك بل لوجهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق وما نعا عن العمل
 يعني اذا كانا في الحكم كسائر دلائل النسخ فعند معرفة التاريخ يكون التقييد نسخا للاطلاق
 ايضا قوله (ونظير هذا الاصل) وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن
 جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغيير ما كان
 كذا كرنا من شهادة الشاهد بن على الف وشهادة الاخرين على الف وخسمائة * فقال الشيخ
 ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا بل نظيره اختلاف الشهود
 في قدر الثمن بان شهد احد الشاهدين بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخسمائة لا تقبل الشهادة
 في اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخسمائة قد جعل
 الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فن هذا الوجه كل واحد منهما
 في المعنى شاهد بعقد آخر والالف المذكور في شهادة الاخر كان بحيث يثبت به العقد لولا
 وصل شيء آخر به بمنزلة التخيير في الطلاق والعناق فيصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق
 بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم

ولان دليل النسخ
 ما لوجاه مقارنا كان
 معارضا والقيد
 يعارض الاطلاق
 بمنزلة سائر وجوه
 النسخ ونظير هذا
 الاصل اختلاف
 الشهود في قدر الثمن
 ان البيع لا يثبت لان
 الزيادة على الثمن يجعل
 الاول بعضه وقد
 صار كلاما من وجه
 فصارا غير بن ولم يكن
 للبعض حكم الوجود
 والله اعلم

(فصل)

ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العلامة مولانا حيد الملة
 والدين رجه الله فروق ايضا بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرها فالحق انها بهذا الباب تميم الفائدة
 * ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان ما لم يرد باللفظ الا انها يفترقان
 من جهة ان التخصيص يبين ان العام لم يتناول الخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان
 التخصيص لا يرد الا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره * وانه يجب ان يكون متصلا عندنا
 والنسخ لا يكون الامتراخيا * وانه لا يجوز الى ان لا يبق شي والنسخ يجوز كذلك * وانه
 قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع * وانه يكون معلوما ومجهولا
 والنسخ لا يكون الامعلوما * وانه لا يخرج الخصوص منه من كونه معمولا به في مستقبل
 الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك * وانه يرد في الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا
 في الاحكام * وان دليل الخصوص يقبل التعليق ودليل النسخ لا يقبله * والفرق بين
 التخصيص والتقييد ان التقييد تصرف فيما كان الاول ساكتا عنه والتخصيص تصرف فيما
 تناوله اللفظ ظاهرا * وان التقييد مفرد والتخصيص جملة * وان في التقييد يعمل بالقيد
 لا بالاصل وفي التخصيص يعمل بالاصل وهو الخصوص منه * والفرق بين التخصيص والاستثناء
 ان التخصيص مستبعد بنفسه * وانه يقبل التعليق بخلاف الاستثناء * وان لدليل الخصوص حكما
 بخلاف الاستثناء * والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستقل بنفسه * وانه يرد

في الاخبار والاحكام * وانه لا يكون الامتصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلهما * والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجه ان التقييد مفرد والنسخ جملة * وانه وصف للاول والنسخ ليس كذلك * وانه قديكون مقارنا والنسخ لا يكون الا متأخرا * والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق يعمل في جميع المعلق بالتغيير * وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس يمين بل هو ايجاب والتعليق يمين * وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما * والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق تبديل من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر آخر * والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد يثبت امرا لم يكن ثابتا بالاول والاستثناء يخرج من الاول ما كان ثابتا بصورة * وان التقييد لا يخرج الاول عن حقيقة صورة فان الرقبة بزيادة وصف لا تخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قديخرج الاول عن حقيقة كما لو استثنى من الالف شيء لا يبقى الفا * والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لا يصح الا مقارنا والنسخ على عكسه * وان الشرط مع المشروط يمين والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك * وان المعلق بعرضية ان يصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك * والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لا يرد الاعلى العام ولا يشترط في التعليق ذلك * وان التخصيص له حكم على ضد الاول وليس في التعليق ذلك * وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك وانه يقبل التعليل والتعليق لا يقبله وقس عليه والله اعلم

(باب افعال النبي عليه السلام)

والافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وماله صفة زائدة على وجوده كساثر افعال المكلفين * وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها يقسم الى واجب ومندوب ومباح * والقبيح منها ينقسم الى محظور ومكروه * وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه عن غير الانبياء من بني آدم ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية منه عن الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا عن الزلات * فتبين بهذا ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وما وقع بطريق الزلة او وقع لاعن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء لا يصلح للاقتداء * وقديقرن البيان بالزلة لاحالة * اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان اى هيج غضبي حتى ضربته فوق قنلا فاضاف اليه تسببا * وانما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قبل الاذله في القتل * وقيل لانه كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربي وهو

(باب افعال النبي)

(صلى الله عليه وسلم)

وهي اربعة اقسام

مباح ومستحب

واجب وفرض

وفيها قسم آخر وهو

الزلة لكن ليس من

هذا الباب في شيء لانه

لا يصلح للاقتداء ولا

يتجملوا عن بيان مقرون

به من جهة الفاعل او

من الله تبارك وتعالى

كما قال جل وعز

وعصى آدم فقل جلد

وعز حكاية عن موسى

من قتل القبطي قال

هذا من عمل الشيطان

لم يقصد قتله فكان زلة * او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه اى باكل الشجرة التى نهى عنها والعصيان ترك الامر او ارتكاب المهيى عنه الا انه ان كان عمدا كان ذنبا وان كان خطأ كان زلة * فقوى اى فعل ما لم يكن فعله * وقيل خطأ حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهى عنه واذا كان البيان مقترنا به لاحالة علم انه غير صالح للاقتداء به * ثم الشيخ وشمس الأئمة رجهما الله قسما افعاله عليه السلام سوى الزلة وما ليس عن قصد على اربعة اقسام فرض واجب ومستحب ومباح والقاضى الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها كما اشير اليه في آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقا بدليل مضطرب قوله (والزلة اسم) لكذا * قال شمس الأئمة رجه الله اما الزلة فانه لا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل * قال وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق فعرفنا بهذا ان الزلة ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما يتناول ما يقصده المباشر بعينه وان كان قد اطاق الشرع ذلك على الزلة مجازا * فان قيل * لما لم يكن الفعل الحرام مقصودا في الزلة فقيم العتاب * قلنا * ان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند الثبوت فاستحقاق العتاب بناء عليه كمن زل في الطريق يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير * قال الشيخ ابو الحسن البشارى رجه الله في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معاها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى قوله (بشغله عنه) الباء للسببية والضمير الاول للفاعل والثاني للفعل المباح اى زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذى قصده اى بسبب غفلته عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلا * فانها اى المعصية اسم لفعل حرام * مقصود بعينه اى نفس الفعل مقصود مع العلم بمرته دون مخلة الامر فانها لو كانت مقصودة لكان كفرا قوله (واختلفوا في سائر افعال النبي) اى باقى افعاله صلى الله عليه وسلم بعد الزلة * مما ليس بسهو مثل تسليمه على رأس الركعتين في الظهر حتى قال ذو اليمين اقصررت الصلوة ام نسبت * ولا طبع مثل الافعال التى لا تخلو ذوالروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلا خلاف * ولا بد لتلخيص محل النزاع من قيود اخرى وهى ان لا يكون هذا الفعل بيانا لمحمل الكتاب فانه حينئذ يكون تابعا للمبين في الوجوب والدب والاباحة * وان لا يكون امثالا وتنفيذ الامر سابق فانه تابع

والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلا بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا في سائر افعال النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس بسهو ولا طبع

للأمر أيضا بالاتفاق في الوجوب والندب * وإن لا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتعبد
والزيادة على الأربع في السكاح وصفي الغنم وخمس الجبس فانه لا يدل على التشريك بيسا
وبينه بالاتفاق * ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام او لم تعلم
* فان علمت فالجمهور على ان امته مثله في كونهم متعبدين في التأسي به باتيان مثل ذلك الفعل
على تلك الصفة * وذهب شاذلية الى ان حكم ما علمت صفة كحكم ما لم تعلم صفته هكذا
ذكر بعض الأصوليين * قال ابو اليسر رحمه الله واما اذا قام دليل صفة فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابوبكر الدقاق
من اصحاب الشافعي بان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقوم دليل على
مشاركة غيره اياه * وقال ابو بكر الرازي و ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والشافعي وجميع
المعتزلة انه يثبت لامته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على الخصوص * وان لم تعلم صفته
بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر
وان كان من جملة القرب فاختلف فيه * فقال بعضهم يجب الوقف فيها اي في هذه الافعال
التي لم تعرف صفتها فلا يحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا اباحة ولا يثبت لها فيها متابعة حتى
يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجاعة من اصحاب
الشافعي كالفزالي وابي بكر الدقاق وابي القاسم بن كج * وقال بعضهم يلزم ما اتبعه اي
اتباع النبي * فيها اي في تلك الافعال وتكون واجبة في حقه وفي حقه وهو مذهب مالك
وبه قال من اصحاب الشافعي ابو العباس بن شريح والاصطخري وابو علي بن ابي هريرة وابو
علي بن حيران والحابلة وجاعة من المعتزلة * وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة
فيها في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب او الندب
في حقه الا بدليل قوله (ولا يثبت المتابعة) ذكر في التقويم قال ابو الحسن رحمه الله
يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل يبين سائر الاوصاف واذا قام الدليل على وصف زائد نحو
الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة * وذكر شمس
الائمة رحمه الله وقال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع
فيه تلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام
الدليل * فعلى ما ذكر في التقويم يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة من اياه لا يصح متابعتها
للسبي عليه السلام في افعاله سواء علم صفاتها او لم تعلم الا بدليل يوجب المشاركة * وعلى
ما ذكر شمس الائمة يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الافعال التي لم يعرف صفاتها الا بدليل
* وما ذكر ابو اليسر يؤيد المذکور في التقويم وما ذكرناه اولا يؤيده ما ذكره شمس الائمة
قوله (وقال الجصاص) ذكر في التقويم وقال ابو بكر الرازي يعتقد الاباحة ما لم يقم
دليل البيان على صفة فعل رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا يعني بعد البيان على ذلك الوصف
حتى يقوم دليل اختصاصه به * وقال شمس الائمة وكان الجصاص يقول يقول الكرخي

لان البشر لا يخلو
عما جبل عليه فقال
بعضهم يجب الوقف
فيها وقال بعضهم
بل يلزمنا اتباعه فيها
وقال الكرخي نعتقد
فيها الاباحة فلا
يثبت الفضل الا
بدليل ولا يثبت
المتابعة منا اياه فيها
الا بدليل وقال
الجصاص مثل قول
الكرخي

الا انه قال علينا
اتباعه لانتزك ذلك
الابدليل وهذا صحيح
عندنا اما الواقفون
فقد قالوا ان صفة
الفعل اذا كانت
مشكلة امتنع الاقتداء
لان الاقتداء في المتابعة
في اصله ووصفه
فاذا خالفه في الوصف
لم يكن مقتديا فوجب
الوقف الى ان يظهر
واما الآخرون فقد
احتجوا بالنص
الموجب لطاعة
الرسول عليه السلام
قال الله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن
امره والنصوص في
ذلك كثيرة واما
الكرخي فقد زعم
ان الاباحة من هذه
الاقسام هي ثابتة
يقين فلم يجز اثبات
غيره الا بدليل
ووجب اثبات
اليقين كن وكل رجلا
بما له يثبت الحفظ به
لانه يقين وقد
وجدنا اختصاص
الرسول ببعض ما
فعله ووجدنا
الاشتراك ايضا

الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا
فذاكر في التقويم يشير الى انه انما يثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما
صرح به ابو اليسر * وما ذكر شمس الأئمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل
ان يكون المذكور في التقويم موافقا لما ذكر شمس الأئمة ايضا يعرف بالتأمل وقوله
الا انه قال علينا اتباعه معناه لنا جواز متابعتة فيه لا يترك ذلك اى لا يحمل على الخصوصية
الابدليل او معناه وجب علينا اعتقاد اباحتة في حقا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل
والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني ان الاتباع واجب عندهم
على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقا والاتباع في قول ابى بكر ثابت على اعتقاد
انه مباح في حقه وفي حقا كما وثبت بالتنصيص اباحة فعله من غير تنصيص وجه قول الواقفية
ان الاتباع ليس بواجب في افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس يجب اشتراك المكلفين في
المصالح اذ يجوز ان يكون فعل مصلحة في حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فاذا يجوز
ان يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقنا الا ترى انه قد ابيح له
ما لم يجب لنا من العدد في الكاح والصنى من المغنم وغيرهما وقد اوجب عليه ما لم يوجب علينا
مثل قيام الليل والضحي ونحوهما واذا كان كذلك لا يلزم منا متابعتة حتى يقوم دليل على الشركة
* ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المتابعة في الفعل عبارة عن
ايمان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعاه من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل
الاول كالقيام والقفود او لم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا
اولم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلا ان الظهر منفردين امتثالا لامر لا يكون متابعة واذا
كان كذلك لا يتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه الى المخالفة ايضا فيجب التوقف
الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل * قال شمس الأئمة رجه الله وهذا الكلام عند التأمل
باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على
ذلك فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد اثبت
صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل * واما الآخرون وهم الذين
قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق
مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره * اى عن شان الرسول وسنته وطريقته كما في
قوله وما امر فرعون برشيد اى شانه وطريقته ومذهبه * قالوا وحل الامر على الشان
ههنا اولى من حله على القول لا تنظام الشان القول والفعل على وجه واحد * والنصوص
فيها اى في طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة * مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول * واتبعوا لعلمكم تهتدون * وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا * فان
هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل * ومثل ما روى
انه عليه السلام خلع نعله في الصلوة فخلعوا الاستدلالا بفعله فاقرهم على استدلالهم ولم ينكر
عليهم بل بين العلة بقوله اخبرني جبرائيل ان فيها قدرا وامرهم بالخلق عام الحديدية فتربصوا
وتوقفوا فلما فعل بنفسه تبادروا الى الخلق فدل ان للفعل من المكانة في القلوب ما ليس للقول

* ولما قبل عمر رضي الله عنه الجرح قال اني اعلم انك جرح لا تضر ولا تنفع ولكني رأيت رسول الله يقبلك فرأى ان متابعتي على الظاهر من فعله واجبة * والصحابة رضي الله عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعة افعاله مثل المبادرة الى متابعة اقواله * واما الكرخي فقد زعم اى قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهى الوجوب والندب والاباحة هى الثابتة فى حقه عليه السلام يقين لتحقيقها فى كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يحز اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه * ثم لما ثبتت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الأئمة اقام دليل يبين صفة الفعل على ما نقله القاضي الامام لم يحز متابعة فيه الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا * ووجدنا الاشتراك اى اشتراك النبي والامة فى البعض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل لتحقيق المعارضة قوله (ووجه القول الآخر) بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان الاتباع اصل الى آخره * قال شمس الأئمة رحمه الله الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان فى قوله تعالى * لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة * تنصيص على جواز التأسي به فى افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك * وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم وفى هذا بيان ان ثبوت الحل فى حقه مطلقا دليل ثبوته فى حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلم يكن مطلق فعلة دليلا للامة فى الاقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة * والدليل عليه انه لما قال عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض فى يوم قدمطروا فى السفر لم يكن لك فى اسوة فقال انت تسعى فى رقبة قد فكت وانا اسعى فى رقبة لم يعرف فكما يقال انى مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله * ولما سألت امرأة ام سلمة رضى الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رضى الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال هلا اخبرتها انى اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال انى ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بمحدوده فى هذا بيان ان اتباعه فيما يثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل * وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى * انى جاءك للناس اماما * فالاصل فى كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل هذا فى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنة اذ الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه

فوجب الوقف فيه
ايضا ووجه القول
الآخر ان الاتباع
اصل لانه امام يقتدى
به كما قال تعالى لابراهيم
انى جاءك للناس
امام فوجب التمسك
بالاصل حتى يقوم
الدليل على غيره هذا
الذى ذكرنا تقسيم
السنن فى حقنا وهذا

(باب تقسيم السنة) في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه فانه هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط ﴿ ٢٠٤ ﴾ به الا الله تعالى والوحى نوعان ظاهر وباطن

اما الطاهر فثلاثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثاني ما ثبت عنده ووضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجلوا في الطلب والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان اراه بنور عنده كما قال جل وعلا لتحكم بين الناس بما اريك الله فهذا وحى ظاهر كله مقرر بما هو ابتلاء اعنى به الابتلاء في درك حقيقته بالتأمل وانما اختلف طريق الظهور وهذا من خواص النبي صلى الله عليه وسلم حتى كان حجة بالغة وانما يكرم غيره بسببها لحقه على مثال كرامات الاولياء (لا من)

من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته والله اعلم * فصار الحاصل ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل قوله (وهذا الذي ذكرنا تقسيم السنن في حقها) اى هذا الباب لتقسيم افصال النبي عليه السلام في حقها فانه لبيان انواع الاتباع الذي هو راجع اليها ولهذا ادخل فيه الواجب كما اشرنا اليه * او ما ذكرنا من اول اقسام السنة الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة وما يتصل بها بالنسبة اليها وهذا الباب الذي نشرع فيه

(باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم)

اى بيان طريقته في اظهار احكام الشرع قوله (ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل) بان قالوا لا يجوز للنبي عليه السلام ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحى لان ذلك مؤدى الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد * لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه اى تقسيم سننه وطريقته في اظهار احكام الشرع على تأويل المذكور لان معنى التعظيم في حق من هو دونه عدم اشتغاله بمثل هذا التقسيم فان النبي صلى الله عليه وسلم هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطأ في بعض الصدور اليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سؤا ب فكان الاولى تركه ولكن طعن الجاهل وتعننه بان قال كيف ساغ له الاشتغال بالاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحى جل على هذا التقسيم ورخص في الاشتغال به دفعا لتعننه وكشفا عن شبهتهم قوله (والوحى نوعان) يعنى انه عليه السلام كان معتمدا على الوحى في اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحى نوعان ظاهر وباطن الى آخر ما ذكر * وقسم شمس الائمة رجه الله ذلك على ثلاثة اقسام الى وحى ظاهر ولى وحى باطن والى ما يشبه الوحى وجعل اقسامين الاولين من الوحى الظاهر والقسم الثالث من الوحى الباطن وعمله بالاجتهاد مما يشبه الوحى ولكل وجه يعرف بالتأمل * وبعد علمه اى علم النبي عليه السلام * بالمبلغ وهو الملك * بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يبلغه عن الله عز وجل كما ظهرت لنا الآيات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمعجزات الظاهرة الدالة على صدق الانبياء عليهم السلام * وهو اى ما ثبت بلسان الملك هو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله جل ذكره * انه لقول رسول كريم قل نزل به روح القدس * نزل به الروح الامين على قلبك * قوله (كما قال النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي) اى اوقع في قلبي * ان نفسا لن تموت حتى تستكمل اى تستوفي رزقها بكماله * فائقوا الله اى اجهدوا في طلب التقوى وجدوا في تحصيلها كل الجهد والجد فانها لا تحصل الا بالسعى لافى طلب الرزق فانه لا يفوت احدا بل اجلوا في طلبه بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المباحة فيه المؤدية الى الوقوع في المحظور معتقدين ان الرزق من الله تعالى

الله عليه وسلم حتى كان حجة بالغة وانما يكرم غيره بسببها لحقه على مثال كرامات الاولياء (لا من)

لامس الكسب بل الاشتغال به للاشتغال بالامر* ويجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجلوا الى فاتقوا الله في طلب الرزق بالاجال في طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والتصرفات المنهى عنها* والثالث ما تبدي اى ظهر لقلبه يعنى من الحق بلاشبهة وقوله بلا معارض ولا مزاحم تأكيد والالهام من اقسام الوحي بدليل قوله تعالى* وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا* اى بطريق الالهام وهو القذف في القلب كما قذف في قلب ام موسى عليه السلام الا ان النبي لما عرف قطماته من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة* فهذا اى ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة وحى ظاهر كله لظهوره في حق النبي صلى الله عليه وسلم في درك حقيقته اى النبي عليه السلام مبتلى بدرك حقيقته بالتأمل فيمظهره من الآية الدالة على حقيقته ونحن مبتلون بدرك حقيقته ايضا بعد تبليغه اليها بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه* وانما اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض بشارته والبعض بانظار الله عز وجل من غير واسطة* وهذه اى هذه الاقسام الثلاثة من خواص النبي صلى الله عليه وسلم لا شركة للامة فيها الا الوحي من خصائصه بلاشبهة* وكذا الالهام الذى لا يبقى معه شبهة لا يوجد في حق غيره ولو وجدوا كرم غيره بذلك كان ثبوته له لحق النبي عليه السلام اى لحرمة على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبي عليه السلام واتماما لمعجزته على ما عرف واذا كان كذلك لا يخرج بثبوته لغيره من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت للغير لا يكون حجة في احكام الشرع فثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبي عليه السلام قوله (واما الوحي الباطن) فكذا جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطا باعتبار المأل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء وجعله شمس الامة مشابها للوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال واما ما يشبه الوحي في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأى والاجتهاد فان ما يكون من رسول الله عليه السلام بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطا فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له عليه السلام من الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساويه في اعمال الرأى والاجتهاد قوله (واختلف في هذا الفصل) اى في جواز الاجتهاد بالنبي صلى الله عليه وسلم وفي كونه متعبدا به فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظ النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو مقول عن ابي على الجبائي وابنه ابي هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبد به شرعا وقال بعضهم وهم عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأى جميعا اى بالوحي الظاهر والباطن وهو مقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا به عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس

واما الوحي الباطن فهو ما ينال باجتهاد الرأى بالتأمل في الاحكام المنصوصة واختلف في هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبي صلى الله عليه وسلم وانما الرأى والاجتهاد لامته وقال بعضهم كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأى جميعا والقول الاصح عندنا هو القول الثالث وهو ان الرسول مأمور بانتظار الوحي في عالم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار

فيها وحى فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للاذن بالاجتهاد * ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في الزكاح مقدر بفوت الخطاب الكفو * وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز له بالرأى في الحروب وامور الدنيا * احتج الفريق الاول بالص وهو قوله تعالى * وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى بوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطأ ولا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لا الى العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب اما دفع ضرر عنهم او جرفهم بما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأى جائز في منتهى الحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى يتعالى عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فها هو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين بينه ان المصير الى الرأى الذي هو محتمل للخطأ انما يجوز عند الضرورة حتى لم يحز الاشتغال به مع وجود الص والضرورة انما ثبت في حق الامة لا في حقه عليه السلام اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأى كاشتغال الباه مع وجود الص وهذا كتحري القبله فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة لالمن كان مشاهدا للكعبة ولالمن يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوكة الى التحري * ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد والاتفاق لا يجوز لاحدان يخالفه في حكمه فعلم ان الاجتهاد غير سائغ له لانتفاء موجبه في حقه الا ترى ان في امور الحرب لجاز له الرأى جازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطرنج المدينة واسيد بن خضير في النزول يوم بدر على ماسياتى بيانه * ولان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتغير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعته يسبق الى اوهاهم قبل ان يتأملوا حق التأمل انه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب لا فرة اذ الطبع يفر عن اتباع ميله وما يؤدى الى الفرة لا يكون هو مأذونا فيه لتأديته الى المماقضة لكونه مبعوثا للدعوة اليه لا للفرة عنه * ووجه القول الآخر وهو قول العامة الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى * فاعتبروا يا اولى الابصار * امر بالاعتبار اما لاولى البصائر اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يا اولى الابصار تعليلا للاعتبار اى اعتبروا يا اولى الابصار لاتصافكم بالبصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريده واصوبهم اجتهدا واحسهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اى بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى * ففهمناها سليمان * روى ان رجلين تحاكما الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه ليلا فوقع في حرنى فلم يبق منه شياً

احتج الاول بقوله
الله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو
الا وحى بوحى ولان
الاجتهاد محتمل
للخطأ ولا يصلح
لنصب الشرع ابتداء
لان الشرع حق الله
تعالى فاليه نصبه
بخلاف امر الحرب
لانه يرجع الى العباد
بدفع او جرف فصح
اثباته بالرأى ووجه
القول الآخر ان الله
تبارك وتعالى امر
بالاعتبار اما بقوله
فاعتبروا يا اولى
الابصار وهو عليه
السلام احق الناس
بهذا الوصف وقال
الله تبارك وتعالى
ففهمناها سليمان
وذلك عبارة عن
الرأى من غير نص
وكذلك قوله تبارك
وتعالى لقد ظلمك
يسؤال نعمتك الى
نعاجه جواب بالرأى

فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان او غير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيبون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حين اذا كان ليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث كان كرم ما قد تدلت حناقيدهم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك فاخبر الله تعالى عن تلك القضية بقوله عز اسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وذلك اي ذلك التفهيم عبارة عن الرأي من غير نص اي المراد انه وقف على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد اد به الفهم بطريق الرأي ولا ان القضية التي قضاها داود اولاً لو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه ولما خالف ومدح على ذلك علم انه كان بالرأي * وذكر في المطلع قيل انهما اجتهدا جميعاً فجاء اجتهد سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهد سليمان قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينتقض باجتهاد آخر وكذلك قوله تعالى اي ومثل قوله ففهمناها سليمان قوله تعالى اخباراً عن داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب عن داود عليه السلام بالرأي فانه كان بطريق التنبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض الحكم الى رأيه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بين الحصين حين تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر ونقل عن ابى يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تعالى * اما انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله * فانه بعمومه يتناول الحكم بالنص والاستنباط منه اذا الحكم لكل منها حكم بما اراه الله * واورد عليه ان المراد بما اريك مما انزله اليك لدلالة السابق عليه اذ لا مناسبة بين قول القائل انفذت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره * واجيب عنه بان الحكم الذي استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه وبان التقييد بالمنزل خلاف الاصل وقرر ابو على الفارسي هذا التمسك فقال الائمة هم الاتستقيم ان تكون لارائة العين لاستحالتها في الاحكام ولا معنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر الثاني لان المعنى ما اريكه الله لتم الصلة فتبين ان المعنى لتحكم بين الناس بما جملته الله لك رأياً * واجيب بان الائمة بمعنى الاعلام وما مصدرية لا موصولة تحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو جائز * واما السنة فحديث الحمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وقد مر بيانه في باب الاداء والقضاء * وحديث القبلة للصائم وهو ما روى ان عمر رضي الله عنه سئل النبي عليه السلام فقال اني اتيت اليوم امراً عظيماً فقال وما ذاك فقال هشتت الى امرأى فقبلتها فقال ارأيت لو تميمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال فقيم اذا اي فقيم تشك اذ قد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع وهي القبلة بمقدمة الشرب وهي المضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبلة

وقال النبي صلى الله عليه وسلم للحنفمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان تقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وقال العمر وقد ساله عن القبلة للصائم ارأيت لو تميمضت بماء ثم مججته اكان تضرك وهذا قياس ظاهر

اظهر لانها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتمضمض تسكن شياً من العطش * وقال فيمن اتى اهله
انه يوجر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في حديث طويل وفي بضع احدكم صدقة
قالوا يا رسول الله اياتى احدنا شهوته ويكون له فيها اجر قال ارايتم لو وضعها في حرام اكان
عليه فيه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجرا اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق
موجبها وهو الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا
بيان الرأى والاجتهاد والمخ رجى الماء من الفم من ما يطلب * واما المعلق فهو ان الاجتهاد مبنى
على العلم بمعنى النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم اى اكملهم فيه
حتى كان يعلم بالمشابه الذى لا يعلمه احد من الامة بعده وكان عالما بمعنى النص الذى هو
متعلق بالحكم لا بحجة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمعه عن ذلك لانه
نوع حجر وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاع غيره فيه * يوضحه انه لو لم يجر له العمل
بالاجتهاد الذى هو اعلى درجات العلم للعبادواكثر صوابا لاستلهم على المشقة وجاز لامتته ذلك
لكانت الامة افضل منه في هذا الباب وانه غير جائز * ولا يقال انما يلزم ذلك ان لو لم يكن
له منصب اعلى منه لانه كان يستدرك الاحكام وحياءه هو اعلى من الاجتهاد * لاننا نقول الوحي
وان كان اعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم فلا يظهر فيه اثر
جودة الخاطر وقوة القرينة واداك كان هذا نوعا مفردا من الفضيلة لم يحمل الرسول عنه
بالكلية * ثم الشيخ رحمه الله ذكر ههنا ان المتشابه وضع للرسول عليه السلام دون غيره وهكذا
ذكر شمس الأئمة رحمه الله وهو يترأى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله
عز وجل * وما يعلم تأويله الا الله * كما هو مختار السلف والشيخين فذلك يقتضى ان لا يعلمه
الرسول كما لا يعلمه غيره من العباد وان كان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم كما هو مختار
الحلف يلزم ان لا يكون الرسول عليه السلام محصوا يعلمه بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما
ان يعلمه الرسول ولا يعلمه غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه * واجيب عنه بان
معنى الآية على تقدير الوقف على الا الله وما يعلم تأويله بدون تعلم الله الا الله كما في قوله
تعالى * قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله * اى لا يعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون
الا حينئذ بمعنى غير واداك كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان
لغيره فيبقى غير معلوم في حق غيره * واعترض بان الآية تقتضى حصر العلم على الله عز وجل
وادا صار الرسول عليه السلام عالما بالمشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لا يستقيم
الحصر وكان ينبغي ان يقول وما يعلم تأويله الا الله ورسوله * واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
التعليم حاصل بعد نزول هذه الآية فلا يكون الرسول عليه السلام عالما بالمشابهة قبل نزولها
فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تأويله الا الله * وبان الآية دلت على حصر العلم على الله عز وجل
وعلى من علمه الله بالتأويل الذى ذكر * الا ترى ان تلك الآية توجب حصر علم الغيب على الله
تعالى ثم انه لا يمنع ان يعلم غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من

وقيل فيمن اتى اهله انه
يوجر فقليل ابو جر
احدنا في شهوته فقال
ارأيت لو وضعه في
حرام اما كان باثم
وقال في حرمة الصدقة
على بنى هاشم ارأيت
لو تمضمض بماء ثم
مجمعه اكنت شاربه
وهذا قياس واضح
في تحريم الاوساخ
تحكم الاستعمال ولان
الرسول صلى الله
عليه وسلم اسبق الناس
في العلم حتى وضع له
ما خفى على غيره من
المتشابه فحال ان يخفى
عليه معانى النص

ارتضى من رسول فكذا ههنا قوله (الا ان اجتهاد غيره) جواب عما يقال لما جازله الاجتهاد وكان ينبغي ان يكون منزله دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويحوز مخالفته اذ ذلك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل الخطاء عنداكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل * فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلووا تسليما * وبغيره من الايات فلو جاز الخطاء عليه لكما مورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز وان احتمل الخطاء كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله عز اسمه * عني الله عك لم اذن لهم * فانه يدل على انه عليه السلام اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ فاذا اقره الله على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا وهو نظير الالهام فان الالهام الذي عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والالهام غيره ايسر بحجة قوله (وذلك مثل امور الحرب) اي الاجتهاد والعمل بالرأى في سائر الاحكام الشرع مثل العمل بالرأى في امور الحرب من غير فرق والفرض منه ابطال الفرق الذي ادعته الطائفة الاولى الاترى انه شاورهم في اسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازها وفسادها من احكام الشرع ومما هو حق الله تعالى فعلم انه كان يشاورهم في الاحكام كما في الحروب * وقصة ذلك ما روى انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم سبعون استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاسارى فقال ابو بكر رضي الله عنه هؤلاء بنو اهل والعشيرة والاخوان وارى ان اأخذ منهم الفدية فيكون ما اخذنا قوة لنا على الكفار وعسى ان يهديهم الله فيكونوا لنا عسدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه ما ترى يا ابن الخطاب فقال انهم كذوبك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان يمكنني من فلان قريب لعمر وعليه من عقيل وحزة من العباس فليضربن اعناقهم حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا مودة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال * ومن عصاني فانك غفور رحيم * ومثلك يا عمر كمثل نوح * قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا * فهو ما قال ابو بكر ولم يهو ما قال عمر فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان لى ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم سبق اثباته في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بخطاء وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استيفائهم ربما يؤدي الى اسلامهم وتدينهم وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وقيل كناية انه يستحيل لهم الفدية التي اخذوها وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل ان الله لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهى ولم تقدم النهى عن ذلك لمسكم فيما اخذتم من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم * لو نزل بنا عذاب ما نجى الاعمر * وانما مضى ذلك الحكم لان الحكم اذا مضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطأؤه عمل به في

واذا وضع له لزمه
العمل به لان الحجة للعمل
شرعت الا ان اجتهاد
غيره يحتمل الخطاء
واجتهاده لا يحتمل
ولا يحتمل القرار على
الخطاء فاذا اقره الله
تعالى على ذلك دل على
انه مصيب بيقين وذلك
مثل امور الحرب وقد
كان النبي صلى الله عليه
وسلم يشاور في سائر
الحوادث عدم
النص مثل مشاورته
في امور الحرب الا
يرى انه شاورهم في
اسارى بدر فاخذ برأى
ابى بكر وكان ذلك
هو الرأى عنده فمن
عليهم حتى نزل قوله
لولا كتاب من الله
سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم

المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله * فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا * قوله (وكما شاور سعد بن معاذ) روى ان الامر لما ضاق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة عوناً لهم رئيسهم عيينة بن حصن الفزاري وابوسفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عيينة وقال ارجع انت وقومك ولك ثلث ثمار مدينة فابي الا ان يعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار وقيمهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادا احدهما رئيس الاوس والاخر رئيس الخزرج فقالا هذا شيء امرك الله به ام شيء رأيت من نفسك فقال لابل رأي رأيت من عند نفسي فقالا يا رسول الله انهم لن ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة الا بشراء او بقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لانعطيهم الدنية فليس بيننا وبينهم الا السيف وفرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ثبتتم فذاك ثم قال للذين جاؤا بالصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف وكذلك اخذ برأي اسيد بن حضير لما اراد النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر النزول فقال له اسيد بن حضير او حباب المذر ان كان عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فاني اري ان نزل على الماء وتأخذ الحياض فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء ثم المشاورة في اسارى بدر نظير لقوله شاورهم في سائر الحوادث لما قلنا انها مشاورة في حكم شرعي فلما المشاورة في بذل شطرنجار والنزول على الماء فلا يصح نظيره لانها مشاورة في امور الحرب فلا تصلح الزاماً على الخصم * وظنى ان الواو في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من التامع فبدونها يستقيم الكلام فيصير المشاورة في الاسارى نظيراً لقوله شاور في سائر الحوادث ومشاورة السعد بن والاخذ برأي اسيد بن نظيرين لقوله مثل مشاورته في امور الحرب وكذا رأيت مكتوباً بدون الواو في نسخة عتيقة مقروءة على العلامة سمس الأئمة الكردي رحمه الله وعلى من قبله ايضاً (قوله وقد كان يقطع الامر) اي الشأن دونهم متصل بقوله مثل مشاورته في امور الحرب يعني كان يحكم في امر الحرب الامر بطريق القطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل كذلك في سائر الحوادث وحاصله انه ابطال الفرق المذكور بآيات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما اذا وجد فيها الوحي وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحي كان يستشيرهم فيهما جميعاً واذا وجد الوحي يقطع الامر بهما من غير مشاورة والتفات الى رأي احد فلا معنى للفرق الذي ذكره ثم اكد هذا المعنى وهو ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى ليس بينه وبين غيره فرق فادجاره العمل بالرأي جاز في غيره من الاحكام ايضاً وقوله ولا تحل المشورة مع قيام الوحي متصل بقوله شاور في سائر الحوادث يعني واذا ثبت انه شاورهم في سائر الحوادث ولا تحل المشورة مع قيام الوحي بل تحل لاجل العمل بالرأي علم انه انما شاورهم للعمل بالرأي وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون المشورة لتطبيب قلوبهم فقال ليس كذلك بل العمل بالرأي خاصة * قال شمس الأئمة رحمه الله

وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عباد يوم الاحزاب في بذل شطرنجار المدينة ثم اخذ برأي اسيد بن حضير في النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامر دونهم فيما اوحى اليه في الحرب كما في سائر الحوادث والجهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق وكان يقول لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قولا فاني فيما لم يوح الى منلكما ولا يحل المشورة مع قيام الوحي وانما الشورى في العمل بالرأي خاصة الا يرى ان الى صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار على الخطاء اما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطاء فاذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صواباً بلا شبهة

ولامعنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم في الاحكام لتطبيب قلوبهم لان فيما كان الوحي ظاهرا معلوما ما كان يدتشرهم وفيما كان يستشيرهم لا يخلو اما ان كان يعمل برأيهم اولا يعمل فان كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس في هذه الاستشارة تطبيب النفس بل هي نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال وان كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك ان رأيه كان اقوى من رأيهم واذا جازله العمل برأيهم فيما لانص فيه فجاوز ذلك برأيه اولى ويتبين انه انما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخمين الراى على ما كان يقول المشورة تلقح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا رأى ثم تطيعه ثم انما اعاد قوله الا ان النى معصوم عن القرار على الخطأ وبعده ماذكره مرة ردا لكلام الخصم وجوابا عن قواهم الاجتهاد يحتمل للخطأ فلا يصلح لمصب الشرع * واذا كان كذلك اى واذا كان الامر كقولنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعد ما قرر عليه صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه ما يوجب القطع بالصحة وينضم تحريم المخالفة كالا جاع الصادر عن الاجتهاد وقوله الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحي استثناء من القول الثانى وبيان للذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق في المجتهدين واحدا فاما على قول من قال بتعدد الحقوق فلا يتصور الخطأ في اجتهاده عنده لان اجتهاد غيره لا يحتمل الخطأ فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اى طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال الاصابة اى اصابة النص بنزول الوحي وصار ذلك اى انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفى بين النصوص في حق سائر المجتهدين يعنى النص الذى اختفى بين النصوص ولم يصل الى المجتهد اذ لم يحل له الاجتهاد قبل طلبه * قال القاضى الامام وكان تربصه عليه السلام لنزول الوحي بمنزلة تربصنا للتأمل فى المنزل وقال شمس الائمة وكان الانتظار فى حقه بمنزلة التأمل فى النص المأول والخفى فى حق غيره ومدة الانتظار على ما نرجو نزوله اى نزول الوحي يعنى هو ما فيه مادام رجاء نزول الوحي باقيا * الا ان يخاف الفوت اى فوت الغرض او فوت الحكم فى الحادثة يعنى يخاف ان يفوت الحادثة بلا حكم وحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالراى * قال صاحب الميزان وهذا القول حسن يعنى اشتراط الانتظار مادام يرجى نزول الوحي احسن لكن قول العامة احق وكان عليه العمل لجميع انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحي الظاهر فى غير موضع الحاجة * واما تمسك الخصم بقوله تعالى * وما ينطق عن الهوى * ففاسد ادلا دليل على موضع النزاع فانه نزل فى شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراء من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرأناه هو وحي لا عن هوى لان ما ينطق به مطلقا كذلك * ولش سلبا ان المراد به التعميم لان بخصوص السبب لا يتخصص عموم اللفظ فلان سلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحى بلى هو وحي بان كا اشار اليه الشيخ * ولانه اذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه بذلك الحكم عن وحي لا عن هوى ولان المراد من الهوى هو النفس الباطل لا الراى الصواب

الا انا اخترنا تقديم
انتظار الوحي لانه
مكرم بالوحي الذى
يعنيه عن الراى و
على ذلك غالب
احواله فى ان لا يخلو
عن الوحي والراى
ضرورى فوجب
تقديم الطلب لاحتمال
الاصابة غالباً كالتيهم
لا يجوز فى موضع
وجود الماء غالباً الا
بعد الطلب وصار
ذلك كطلب النص
النازل الخفى بين
النصوص فى حق
سائر المجتهدين ومدة
الانتظار على ما نرجو
نزوله الا ان يخاف
الفوت فى الحادثة
والله اعلم

الصادر عن عقل ونظر في اصول الشرع واندرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كلماتهم فلا نعيده قوله (ومما يتصل بسنة نبينا شرايع من قبله) لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما سئرين كانت من سلته وانما اخرناه للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الضمائر الثلاثة الا واخر مع كونها راجعة الى الشرايع على تأويل المذكور اولكون الشرايع مضافة الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا

(باب شرايع من قبلنا)

اي باب بيان الاختلاف في شرايع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى ايراد الفاء في اول الباب واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها ويجوز ان يتعبد بهى عن اتباعها وليس في دين استبعاد ولا استسكار وان مصالح العباد قد تنفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان الى الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان النبي الاول والثاني فيجوز ان يختلف الشرايع وتنفق ولا يقال اذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول لم يكن لبعثته واظهار المعجزة على يده فائدة لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها * ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا يعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في الاولى بدع فيزيلها الثانية فعلم ان الامرين جائز ان الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابي بعضهم ذلك كابى الحسين البصرى وجاعة من المتكلمين واثبت بعضهم مختلفين فيه ايضا قليل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى * وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كانهما الى وعبد الجبار وغيرهما ومحل بيان هذه المسئلة من اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهى المسئلة التى عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة بدت لى فهى باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزم ما شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك لى الا ان يثبت نسخها * وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعى الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهى بوفاة على ما ذكر صاحب الميزان او يبعث نبي آخر على ما ذكر سمس الائمة ويتجدد للثاني شريعة اخرى الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقاءه ببيان الرسول المبعوث بعده * وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم تفصلوا بين ما يصير معلوما منها بقل اهل

ومما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرايع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف في كونه شريعة له وهذا

(باب شرايع من قبلنا)

قال بعض العلماء يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قص الله تعالى منها علينا من غير انكار اوقصه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عليه السلام

الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما لم يثبت من ذلك بيان في القرآن او السنة * وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتأخرين رحمهم الله الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا وبيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزم العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لافهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا * احتج الاول اى الفريق الاول او العامل الاول بالنصوص وهى قوله تعالى * اولئك الذين هدى الله * يعنى الانبياء الذين ذكروا فهدى الله اى فاختص هديهم بالافتداء ولا تقتد الا بهم والهاء للسكت يوقف عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهمزة في الوصل جاعلا الهمزة كناية عن المصدر اى اقتدا بالافتداء كما في الدماء المأثور واجعله الوارث من امر الهمزة عليه السلام بالافتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل للايمان والشرائع ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وابتاء الزكاة في قوله عز ذكره هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة وما رزقناهم يفتقون ثم قال * اولئك على هدى من ربهم * وقوله تعالى * ثم اوحينا اليك ان انبع ملة ابراهيم حنيفا * والامر لا وجوب وقوله تعالى * انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها الذين اسلموا * والنبي عليه السلام من جعلتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله جل جلاله * شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا * والدين اسم لما يدان الله تعالى من الايمان والشرائع وبالمعقول وهو ان الرسول الذى كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا يبعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا يخرج من ان يكون معمولا بها يبعث رسول آخر ما لم يبق دليل للنسخ فيها * يوضحه ان ما ثبتت شريعة لرسول فقد ثبتت حقيقته وكونه مرضيا عند الله وبعث الرسول لبيان ما هو مرضى عند الله عز وجل فاعلم كونه مرضيا يبعث رسول لا يخرج عن ان يكون مرضيا يبعث رسول آخر واذا بقى مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الباقى وكان بعث الثانى مؤيدا لها واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى اخبارا * لا تفرق بين احد من رسله * لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله عز وجل وقوله تعالى * واتزلنا اليك الكتاب * اى القرآن * بالحق * مصداقا لما بين يديه من الكتاب * اى لما قبله من جنس الكتب السماوية ومهمما عليه اى امينا وشاهدا على الكتب التى خلت قبله فتبين بهذا ان الاصل في شرايع الرسل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغيير حكم بدليل النسخ * وذكر في الميزان ما ينسب من الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لا شريعة من قبلنا من الانبياء فهو الشارع للشرائع والاحكام قال الله شرع لكم من الدين ما وصى به

احتج الاولون بقوله
تبارك وتعالى اولئك
الذين هدى الله فبهم
اقتده والهدى اسم
يقع عن الايمان
والشرائع ولانه ثبت
حقيقته دين الله تبارك
وتعالى ودين الله تعالى
حسن مرضى عنده
قال الله تبارك وتعالى
لا تفرق بين احد من
رسله وقال مصداقا لما
بين يديه من الكتاب
ومهمما عليه فصار
الاصل هو الموافقة
واحتج اهل المقالة
الثانية بقول الله تبارك
وتعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنها
جا لان الاصل
في الشرائع الماضية
الخصوص في المكان

نوحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعاة الى شريعة الله تعالى وتبليغها الى عباده الا اذا ثبت الانتساخ فيعمل به ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقاء شريعة الله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانتهاؤها بوفات الرسول المبعوث الا ترى بها فيؤدي الى التناقض تعالى الله عن ذلك * واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته او بعثت رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اى جعلنا لكل امة منكم ايها الناس شرعة بعث الانبياء اى شريعة وهى الطريق الظاهر ومنهاجا طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمعقول وهو ان الاصل في الشريعة الماضية لخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية بعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل * الا ترى انها اى شريعة من قبلها كانت تحتل لخصوص في المكان اى قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكابين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكه وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم * الا ان يكون متصل بقوله تحتل لخصوص اى الا ان يكون احدا للرسولين تبعاً للآخر فيثبت لا يثبت لخصوص وكان التبع داعيا الى شرايع الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعاً لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه عروجل في قوله فآمن له لوط وكذلك هارون كان تابعاً لموسى عليهما السلام في الشريعة وردأله كما اخبر الله عز وجل في قوله اخبارا عن موسى عليه السلام فارسله معي ردأ يصدقني واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي فكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله تحتل لخصوص في المكان يعنى كما احتملت لخصوص في المكان تحتل لخصوص في الزمان * قال شمس الائمة ان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال * اعطيت خصالا يعطون احد قبل بعثت الى الاسود والاجر وقد كان النبي قبلي بعث الى قوم * الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علمانه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا بعث نبي آخر قد كان يجوز اجتماع البيبين في ذلك الوقت في مكابين على ان يدعوا كل واحد منهما الى شريعته فعر فمائه يجوز مل ذلك في زمانين وان المبعوث آخر ايدعوا الى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولا يدعوا الى العمل بشريعة من قبله * واحتج اهل المقالة الثالثة

الا ترى انها كانت تحتل لخصوص في المكان رسولين بعثا في زمان واحد في مكابين الا ان يكون احدهما تبعاً للآخر كما قال في قصة ابراهيم عليه السلام فآمن له لوط وكما كان هرون لموسى عليهما السلام فكذلك في الزمان ايضا فصار الاختصاص في شرايعهم اصلا الا بدليل واحتج اهل المقالة الثالثة بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع وكانت شريعته مامة لكافة الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق قال الله تبارك وتعالى

وهم الذين قالوا بانها يلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع بدليل ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على البين بالتصديق في قوله عز وجل * واذا اخذ الله ميثاق البين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به * من اين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخر في وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لاني بعده فكان الكل من تقدم ومن تأخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب بطيعة الرأس ويذمه الرجل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غرض من درجته وحط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة بل فيه التنفير عنه لانه لا يكون تابعا بعد ان كان متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا * فان قيل ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع الذين مضوا قبله * قلنا لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهور هي تابعة له ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم سعادة القرب من الحضرة الالهية ولا يمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة بالاجناد والمقصود كما لا اولها وانما يكمل بحسب سنة الله جل جلاله بالتدريج فتمهد اصل النبوة بآدم ولم يزل تنمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم فكان تمهيد اوائلها وسيلة الى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته عامة لكافة الناس على ما قال به وما رسلناك الا كافة للناس وغرض الشيخ من هذا انه مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته فكان الكل تابعا له * والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة محمد عليه السلام لا الى شريعة نفسه كما نطقت به الاخبار المشهورة الا ترى انه يقاتل الدجال والقتال لم يكن مشروطا في شريعته فثبت انه صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع ثم الشيخ بقوله وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة مستدلا باشارة قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشارة الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا لا انها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه لانه يكون ملكا للورث فكذلك هذا * ومحاسن الشريعة بل ايجاب شكر المأمور وايجاب العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها وكمال الاخلاق مثل العفو عند القدرة والاحسان الى المسيء وكظم العيظ على ما تضمن بينهما كتاب محاسن الشريعة وكتاب مكارم الاخلاق * وقيل مكارم الاخلاق في ثلاثة اعطاء من يحرمه * ووصل من يقطعه والعفو عن اعدى عليه واليه اشار حكيم المعجم مودود بن ادم السنائي * انك سميت

ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من
عبادنا ورأى رسول
الله صلى الله عليه
وسلم في يد عمر رضي
الله عنه صحيفة فقال
ما هي فقال التوراة
فقال اتهو كون انتم
كاتهو كات اليهود
والنصارى والله لو
كان موسى حيا لما
وسعه الا اتباعي فصار
الاصل الموافقة والا
لغة لكن بالشرط
الذي قلنا ومعروف
لا ينكر من فعل النبي
صلى الله عليه وسلم
العمل بما وجد صحيفا
فيما سلف من الكتب
غير محرف الا ان ينزل
وحى بخلافه فثبت
ان هذا هو الاصل

الا ان الشريف من
اهل الكتاب كان
ظاهرا وكذلك الحسد
والعداوة والتليس
كثير منهم ووقعت
الشبهة في نقلهم
فشرطنا في هذا ان
يقص الله تعالى او
رسوله عليه السلام
من غير انكار احتياط
في باب الدين وهو
المختار عندنا من
الاقوال بهذا الشرط
الذي ذكرنا قال الله
تبارك وتعالى ملة
ابيكم ابراهيم وقال
قل صدق الله فاتبعوا
ملة ابراهيم حنيفا فعلى
هذا الاصل يجري
هذا وقد احتج محمد
رحمه الله في تصحيح
المهاياة والقسمة بقول
الله تعالى ونبتهم ان
الماء قسمة بينهم وقال
لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم فاحتج
بهذا النص لاثبات
الحكم به في غير
المنصوص عليه بما
هو نظيره فثبت ان
المذهب هو القول
الذي اخترناه والله
اعلم وما يقع به ختم
باب السنة

نداد زبحشش واليك بايت برند سر ببحشش * واليك زهرت دهد بدوده قند * وانك از تو بردند
ويوند * ناشوى در جهان وصل و فراق * دفترى از مكارم اخلاق * ثم استدل على ان
نبينا كان اصلا بالحديث المذكور في الكتاب فان قوله والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا
اتباعى يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا ببعث نبينا بنزلة امته في لزوم اتساع شريعته لو كانوا
احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثه والتهوك والتحير والتحوك ايضا مثل
التهور وهو الوقوع في الشئ لقلة مبالاة وروية فصار الاصل الموافقة والالفة متصل بقوله
وكان وارثا يعنى لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل في الشرايع
الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذى
قلنا وهو ان يصير شريعة لبينا عليه السلام تحقيقا لمعنى الارث ومعروف لا يكر من فعل
اللى عليه السلام اى من شانه العمل بما وجدته صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم
اليهوديين الذين زنيا بحكم التورية ونصه بقوله انا احق باحياء سة اما توها على وجوب
الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد في شرائط الاحصان
لايجاب الرجم الاسلام ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا بيان هذا اى ما قلنا من الموافقة
والالفة الشرط المذكور هو الاصل * وقوله الا ان التحريف اى التغيير استثناء من القول
الثالث او من قوله هذا هو الاصل بمعنى لكن وبيان للمختار من الاقوال بهذا الشرط
الذى ذكرنا وهو ان يعص الله تعالى اورسوله من غير انكار * قوله قال الله تعالى ملة
ابيكم ابراهيم اى اتبعوها واحفظوها او قال تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم بتصلان
بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة فثبت بهذين الصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد
امتنع ثبوتها لملة له المحال لما ذكرنا في القول الثانى فثبت انها ملته على معنى انها كانت له فثبت
حقا كذلك وصارت لرسول الله محمد عليه السلام كالمال الموروث مضاف الى الوارث المحال
وهو عين ما كان لليت لاملك آخر لكن الاضافة الى المالك ينتهى بالموت الى الوارث
فكذلك الشريعة في حق الانبياء عليهم السلام كذا في التقويم ثم بين الشيخ بقوله وقد احتج
محمد ان ما اختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج في تصحيح المهاياة والقسمة بقوله تعالى في
قصة صالح ونبتهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم
انه ما احتج به الابد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لبينا عليه السلام فانه بين احكام
شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لاسرايع من قبله ثم قيل ان المهاياة في المقسمة والقسمة في
العين وان قوله ونبتهم دليل جواز القسمة وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم دليل على جواز المهاياة والصحيح انهما بمنزلة المترادفين هما فان المراد قسمة
الماء بطريق المهاياة فان سمس الائمة رحمه الله ذكر ان محمدا استدل في كتاب الشرب على
جواز القسمة اى قسمة الشرب بطريق المهاياة بالآيتين المذكورتين والمهاياة مفاعلة من
الهيئة وهى الحالة الظاهرة للمنى للشئ كان المتهايين للتواضع على امر رضى كل واحد

(باب متابعة اصحاب)

(النبي عليه السلام)

(والاقتداء بهم)

قال ابو سعيد البردعي

تقليد الصحابي واجب

يتركبه القياس قال

وعلى هذا ادركنا

مشايخنا وقال الكرخي

لا يجب تقليده الا فيما

لا يدرك بالقياس وقال

الشافعي رحمه الله

لا يقلد احدهم ومنهم

من فصل في التقليد

فقلد الخلفاء رضي الله

عنهم وقد اختلف عمل

اصحابنا في هذا الباب

فقال ابو يوسف ومحمد

رحمهما الله ان اعلام

قدر رأس المال ليس

بشرط وقد روى عن

ابن عمر رضي الله عنهما

خلافه وقال ابو حنيفة

وابو يوسف رحمهما

الله في الحامل انما

تطلق ثلاثا السنة وقد

روى عن جابر وابن

مسعود خلافه وقال

ابو يوسف ومحمد في

الاجير المشترك انه

ضامن وروى ذلك

عن علي وخالف ذلك

ابو حنيفة بالرأي

بحالة واحدة واختارها اليه اشير في المغرب * وفي الطلبة المهاجرة مقاسمة المدايع وهي ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا وذلك بذلك المصنف المفضل وذلك بذلك المصنف وهذا بلكه في كذا من الزمان وذلك بلكه في كذا من الزمان بقدر الاول * بما هو نظيره اي فيما هو نظير المصوص عليه كالطاحونة والبر والبيت الصغير * قوله وما يقع به باب السنة

(باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم)

لان في قول الصحابي لما كانت شهة السماع ناسب ان يلحق بآخر اقسام السنة ادالته به بعد الحقيقة في الرتبة * لا خلاف ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاك او مقتيا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابوبكر الرازي في بعض الروايات وجاعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يتركبه اي بقوله او بمذهبه القياس وهو مختار الشيخين وابي اليسر وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدي الروايتين والشافعي في قوله القديم فانه ذكر اصحابه في رسالته القديمة واثنى عليهم بما هم اهل ثم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل ليستدرك به علم اولي استنبط واراؤهم اولى من اراؤنا عندنا لانفسنا * ونص في موضع آخر ان الصحابة اذا اختلفت فالأئمة الاربعة اولى * فان اختلفت الأئمة الاربعة فقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما اولى * وذكر في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والا كبر قياسا لان زيادة علمه يقوى اجتهاده وبعده عن التفسير * وقال ابو الحسن الكرخي وجاعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه ميل القاضي الامام ابي زيد على ما يشير تقريره في التقويم * وقال الشافعي رحمه الله اي في قوله الجديد لا يقلد احدهم اي لا يكون قوله حجة وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة وهذا اللفظ كما يدل على عدم وجوب التقليد يسير الى عدم جواره ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان لا يوجب * وذكر في القواطع ان مذهب الصحابي ان كان موافقا للقياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله واما اذا كان بخلاف القياس او كان مع الصحابي قياس خفي والجلي يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعي فيه قال في القديم قول الصحابي اولى من انقياس وقال في الجديد القياس اولى * ومنهم اي من العلماء * من فصل التقليد اي في تقليد الصحابة فقلد اي اوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم اي في الفضيلة والخصيص بتسريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاد بن جبل رضي الله عنهم ومن قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين لا غير وعن الشيخ ابي منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك اما اذا خالفه غيره فلا يجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل قوله (وقد اختلف عمل اصحابنا) يعني ابا حنيفة وابو يوسف ومحمد ارجه الله في هذا الباب اي في تقليد الصحابة لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في اعلام

قدر رأس مال السلم أى تسمية مقدار ليس بشرط أى فيما اذا كان رأس المال مشارا لان الاشارة ابلغ في التعريف من العبارة والتسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالاشارة فعملا بالقياس * وقد روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافه فان اباحنيقة رجه الله شرط الاعلام فيما ذكرنا لجواز السلم وقال بانه ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما وقال ابو حنيفة وابو يوسف رجهما الله في الحامل انها تطلق ثلاثا لسهة قياسا على الآيسة والصغيرة لان الحيض في حقها غير مرجو الى زمان وضع الحمل كله غير مرجو في حق الصغيرة الى زمان البلوغ فيحوز ان يقام الشهر في حقها مقام الطهر او الطهر والحيض في كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف ممتدة الطهر لان الحيض في حقها مرجو ساعة فساعة فلا يحوز اقامة الشهر في حقها مقام تجدد آخر عنه فعملا بالقياس وقال محمد رجه الله لا تطلق للسنة الواحدة بانه اذلك عن جابر وابن مسعود والحسن البصري رضى الله عنهم وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك وهو الذى لا يستحق الاجر الا بالعمل كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يكن الاحتراز عنه كالفرق الغالب والحرق الغالب وانغارة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق * وروى ذلك اى وجوب الضمان عن علي رضى الله عنه انه كان يضمن الخياط والقصار صيانة لاموال الناس وخالف ذلك اى المروى عن علي ابو حنيفة رجه الله بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شيئا كلاجير الواحد والمودع وذلك لان الضمان نومان ضمان جبر و ضمان شرط لثالث لهما و ضمان الجبر يجب بالتعدي والتقويت و ضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد التعدي والتقويت لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون خيانة ولم يوجد عقد موجب للضمان ايضا فبقيت العين امانة في يده فلا يضمن بالهلاك كالوديعة (قوله وقد اتفق عمل اصحابنا) يعنى المتقدمين والمتأخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس اى بالرأى مثل المقادير الترععية التى لا تعرف بالرأى فانهم قالوا اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة ورووا ذلك عن انس رضى الله عنه وقدروا اكثر القاس باربعين يوما بقول عثمان بن ابي العاص الثقفى كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه الا ان القاس لما كان مبنيا على اكثر الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم ان يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند هذا القائل فلذلك قال الشيخ ورووا ذلك اى تعدي الحيض عن انس وعثمان مع انه قد اسنده الى عثمان صريحا في المبسوط فقال روى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو مروي عن عمرو بن علي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص الثقفى و انس بن مالك رضى الله عنهم * وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع يعنى قبل اخذ ثمن مع ان القياس يقتضى جوازه كما قال الشافعى لان الملك في المبيع قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع بما شاء كالبيع من غيره وكالبيع بمنل الثمن منه عملا بقول عابشة رضى الله عنها وهو ما روت ام يونس ان امرأة جاءت الى عائشة رضى الله عنها وقالت انى بيعت من زيد بن ارقم خادما

وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا فى اقل الحيض انه ثلثة ايام واكثره عشرة ايام ورووا ذلك عن انس وعثمان بن ابي العاص الثقفى وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع عملا بقول عابشة رضى الله عنها فى قصة زيد بن ارقم رضى الله عنه

بمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشترته منه قبل محل الاجل بستمائة فقالت عائشة رضي الله عنها بشما شربت واشتريت ابلغني زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحججه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب فانها زيد بن ارقم معذرا فقلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ذنره كما القياس به لان القياس لما كان محالفا لقولها تعين جهة السماع فيه والدليل عليه انها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحجة والجهاد واجزئة الجرائم لا تعرف الا بالرأى فعلم ان ذلك كالمسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذر زيد اليه بالدليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان يخالف بعضا في المجتهديات وما كان يعتذر الى صاحبه * ولما فرغ من بيان الاقوال شرع في اقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لا يدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلا بد من العمل به اي بقول الصحابي فيه حلا لقوله على التوقيف اي السماع والتنصيص من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان طريق الدين منصوص انما انتقل اليها بروايتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بنفسهم وذلك يبطل روايتهم فليبق الا للرأى والسماع من ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأى في هذا الباب فتعين السماع وصارفتواه مطلقة كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا شك انه لو ذكر سماعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذا اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع * فان قيل يجوز انه انما افتى لخبر طه دليلا ولا يكون كذلك ومع جوار ان لا يكون دليلا يلزم غيره كالاتجاه لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر * الا ترى ان قوله ليس بحجة على صحابي مسله ولو كان كالمسموع لكان حجة عليه * والارضى ان هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين اذ لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حمل كلامه على الكذب ثم لا يكون فتواه حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس * قلنا هذا محمل فاسد لان تقدمهم في العلم والورع واحتياطهم في امور الدين ودقة نظرهم فيه ايرد ذلك كيف وانه يؤدي الى سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه للفتوى من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المتساهل لا تقبل وقد بينا ان مثل هذا الظن بهم فاسد لما يؤدي اليه كذلك * ولا نسلم ان قوله ليس بحجة على صحابي آخر لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع والرأى فاما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا يتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل * فاما قول التابعي فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الوسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا بدت السماع بوجه * فاما الصحابي فمصحح المنزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يحمل قوله مقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأى فلم يوجد فلا بدت الانقطاع بالاحتمال اليه اشار القاضي الامام في التوقيف * والدليل على الفرق ان الحديث في حق

اما فيما لا يدرك بالقياس
فلا بد من العمل به
حلا لذلك على
التوقيف من رسول
الله عليه الصلاة
والسلام لا وجده
غير هذا الا التكذيب
وذلك باطل فوجب
العمل به لا بحالة فاما
فيما يعقل بالقياس

الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في حقنا لسماعه من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ومن
دونه ظني لتخلل الواسطة فعرفنا ان تحللها اثر في الضعف على انا لانسلم ان الفتوى فيما
لامدخل للرأى فيه قد وجد من بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة * بل انما
افتوا بنص ظهر لهم اى برأى استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لامدخل للقياس فيه
لقبنا انه مبنى على نقل وجعله حجة ايضا ولكنه لم يثبت * فان قيل قد قلتم في المقادير
بالرأى من غير اثر فيه فان ابا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالسن بثمان عشرة سنة او
بسع عشرة سنة بالرأى وقدر مدة وجوب منع المال من السفه دفع المال الى السفه الذى
لم يونس منه الرشيد بخمس وعشرين سنة بالرأى وقدر ابو يوسف ومحمد رحمه الله مدة
تمكن الرجل من نفى الولد باربعين يوما بالرأى وقدر اصحابنا جميعا ما يظهر به البئر عند
وقوع الفارة فيها بعشرين دلوا فهذاتين فساد قول من يقول انه لامدخل للرأى في معرفة
المقادير وانه يتعين حجة السماع في ذلك اذ قاله صحابي * قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التي تبت
لحق الله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان
المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على احدا انه لا
مدخل للرأى في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون بتلك الصفة مما اشرنا اليه * فاما ما استدلتكم به
فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فاننا نعلم ان ابن عشر سنين لا يكون باغا
وان ابن عشرين سنة يكون بالعا سم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأى في ازالة
التردد وهو نظير معرفة القيمة في المصنوع والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في الفقة
فان للرأى مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذى قلناه وكذلك حكم دفع المال الى السفه
فان الله تعالى قال فان آنتم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولا تأكلوها اسرافا
وبدارا ان يكبروا فوقعت الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك
مما يعرف بالرأى فقدر ابو حنيفة رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه توهم ان يصير جدا
في هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تاهى في الاصلية نايقن له بصفة الكبر ونعلم اناس
رشدا مامه باعتبار انه بلغ اشد فانه قيل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذه
المدة وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد رحمه الله فانه يتمكن من النفي بعد الولادة لساعة او
ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة او اكثر فانما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من
المدة فاعتبر الرأى فيه بالنساء على اكر مدة النفاس * فاما حكم طهارة اثر بالنزح فانما صرفنا
بآثار الصحابة بان فتوى على وابى سعيد الحدرى رضى الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك
من باب الفرق بين القليل من النزح والكثير فقد بينا ان للرأى مدخلا في معرفته كذا في اصول
الفقه لمسئس الأئمة رحمه الله (قوله) فوجه قول الكرخي كذا تمسك السج ابو الحسن
الكرخي ومن وافقه في القول بعدم جوار تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى ظهورا
لاوجه لا دكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كما

فوجه قول الكرخي
ان القول بالرأى من
اصحاب صلى الله
عليه وسلم مشهور
واحتمال الخطأ في
اجتهادهم كاش لا محالة
فقد كان يخالف بعضهم
بعضا وكانوا لا يدعون
الناس الى اقوالهم
وكان ابن مسعود
رضي الله عنه يقول
ان اخطأت فمن
الشیطان واذا كان
كذلك لم يحز تقليد
منه

المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم * والدليل على انه محتمل للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولولم يكن محتملا للخطأ لما جازلهم المخالفة بأرايهم ولوجب عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعيًا ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع * وقال ابن مسعود رضي الله عنه في مسألة المفوضة فان يكن خطأ فني ومن الشيطان ثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت * واذا كان كذلك اي واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليد مثله اي تقليد مثل الصحابي وترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لا يجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولا ان الصحابي لا يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب والسنة والاجماع وذلك الاصل موجود في حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم الطر والتأمل في ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم فرع ذلك الاصل فيتبعونه لافرع اصل آخر فيخالفونه وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وانه سمع بعض الحديث وبدون الباقي يختلف معناه وحكمه فلا يترك الحجة بالاحتمال ولا قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحايبا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه قوله (بل وجب الاقتداء بهم) جواب عما تمسك القائلون بوجوب تقليدهم بقوله عليه السلام * صحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم * فقال لاجمة لهم في ذلك لان المراد الاقتداء بهم في الجرى على طريقته من اخذهم الحكم من الكتاب او لاثم من السنة ثم استعمال الرأي والاجتهاد فيما لانص فيه لاتقليدهم في اقوالهم * الا ترى انه عليه السلام شههم بالنجوم وانما يهتدى بالنجوم من حيث الاستدلال به على الطريق مما يدل عليه لان نفس النجم يوجب ذلك * قال القاضي الامام هذا المص عم الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كاعراب وثبت انه اراد به اهل البصر واهل البصر علموا بالرأي بعد الكتاب في السنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك قوله (ومن ادعى الخصوص) اي ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم استدل بقوله عليه السلام * عليكم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي * وبما روى في هذا الباب اي باب الاقتداء والتقليد * من اختصاصهم اي اختصاص الخلفاء وامثالهم بفضائل مما دل على ما قلنا * من وجوب تقليدهم كلمة من في مابيان للاختصاص وفي من اختصاصهم بيان بما روى يعني المتمسك هو الاحاديث التي رويت في اختصاصهم بالفضائل التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام * عليكم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ورضيت لامتي ما رضي لها ابن ام عم عد

بل وجب الاقتداء بهم
في العمل بالرأي مثل
ما عملوا وذلك معنى
قول النبي عليه السلام
اصحابي كالنجوم الخبر
ومن ادعى الخصوص
احتج بقول النبي
صلى الله عليه وسلم
اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر وربما
روى في هذا الباب من
اختصاصهم بمادل
على ما قلنا

ولكل شيء فارس وفارس القرآن عبدالله بن عباس واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل
واقضكم زيد بن ثابت لا الا حايث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة
على وجوب الاقتداء * مثل قوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابوعبيدة
امين هذه الامة وان الجنة الى سلمان اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد
عيسى فليتنظر الى زهد ابي ذر وامثالها قوله (ووجه قول ابي سعيد اخراج القائلون بوجوب
التقليد بالنص والمعقول اما النص بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما يستحق التابعون لهم وهذا
المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول
وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكرن
موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض
فوقع التعارض وكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذ لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر
كذا في الميزان * وذكر في المطلع نقلا عن ابن عباس رضي الله عنهما ان معنى قوله والذين
اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة * وقيل يقتدون
باعمالهم الحسنة ولا يقتدونهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرحمة والدعاء
لهم بالجنة ويذكرون محاسنهم * واما المعقول فن وجهين احدهما ان احتمال السماع
والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الطاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي
بالرأى عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجدوا اشتغل
بالقياس واليه اشار الشيخ بقوله * وذلك اي السماع اصل * فيهم مقدم على الرأي يعني
انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم آناء الليل واطراف النهار فكان السماع
اصلا فيهم فلا يجعل فتواهم منقطعة عن السماع الابدليل قوله (وكانوا يسكتون عن
الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله ميباعا على السماع لاسنده الى النبي وقال سمعته من رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما لم يسنده دل على
انه بناء على الاجتهاد فقال قد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى
اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من
باب الكتمان اذ لو اوجب بيان الحكم عند السؤال لا غير الا اذا سئل عن مستند الحكم فبحسب
الاسناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه
خبر يوافقه ويقره فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر
الواحد على القياس * والثاني واليه اشار الشيخ بقوله ولا احتمال فضل اصابتهم ان قوله
ان كان صادر عن الرأي فرأى الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله
صلى الله عليه وسلم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والحال

ووجه قول ابي سعيد
ان العمل برأيهم اولى
لوجهين احدهما
احتمال السماع
والتوقيف وذلك
اصل فيهم مقدم على
الرأى

التي يتغير باعتبارها الاحكام ولا لاهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو تثبت قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والاول فيما لانص عندهم غاية التأمل وفضل درجة ايس ذلك لغيرهم كما نطقنا به الاخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون قرني الذين بعثت فيهم * وقوله لو ائق احدكم مثل احد ذهابا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اما امان لاصحابي واصحابي امان لا متي الى غير ذلك من الاخبار ومثل هذه الفضيلة اثر في اصابة الرأي وكونه ابعد عن الخطأ فهذه المعاني ترجح رأيهم على رأى غيرهم وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاحذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأى الواحد منهم ورأى الواحد منا يجب تقديم رأيه على رأينا الزيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها وذكر في الميزان ان في قول الصحابي جهة الاجماع ايضا لا الظاهر انه لو كان بينهم خلاف اظهر الاتحاد مكانهم وطلب العلم من كل واحد منهم دلي السواء ومشاورة كل واحد قرأته في كل مسألة اجتهدية لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر يجمع عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لو صل بينا من جهة التابعين لصب انفسهم لتبليغ الشرايع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى * وبما ذكرنا خارج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده * لا ما وان سلسا ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله قدم على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا * واما قواهم ان قول الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلاما وقع فيما اذا وجد من الصحابي ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره اياه في ذلك القول على ما سبقه * وانما لم يلزم غيره من الصحابة لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي مررت واما قواهم لبس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه فموضع لان عندنا جنيفة رجح الله اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رأيه لرأى من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العامي يدع رأيه لرأى المعنى المجتهد وعلى قول ابي يوسف ومحمد رجحهما الله لا يدع المجتهد في زمانا رأيه لرأى من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجب فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما في الحالة لا ينفى في طريق العلم كذلك فهو قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا منه وانما نقل ذلك الينا بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة * قال قيل اليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تأويل غيره وام يعتبره فيه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى بالرأى قلنا ان التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني الاسان فاما لاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل في النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولا جله يظهر لهم المزية

وقد كانوا يسكتون
عن الاسناد ولا احتمال
فضل اصابتهم في
في نفس الرأي فكان
هذا الطريق هو
النهاية في العمل بالسنة
ليكون السنة بجميع
وجوهها وشبهها
مقدما على القياس ثم
القياس باقوى
وجوه حجة وهو
المعنى الصحيح باثره
الثابت شرعا فقد
ضبح الشافعي عامة
وجوه السن ثم مال
الى القياس الذي
هو قياسا شبه وهو
ليس بصالح لاضافة
الوجوب اليه فاهو
الاكن ترك القياس
وعمل باستصحاب الحال
فجمل الاحتياط
مدرجة الى العمل
بلا دليل

فصار الطريق المتناهي في اصول الشريعة وفروعها على الكمال هو طريق اصحابنا بحمد الله * عليهم اثني الذين بكماله
وبفتواهم قام الشرع الى آخر الدهر بخصاله لكنه ﴿ ٢٢٤ ﴾ بحر عبق لا يقطعه كل سائح والشروط

كثيرة لا يحصها كل طالب وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قائله فسكت مسالمة فاما اذا اختلفوا في شيء فان الحق في اقوالهم لا يعدوهم عندنا على ما بين في باب الاجماع ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض ببعض بالتعارض لانهم لما اختلفوا ولم يجز الحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه الرأي والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم كتنارض وجوه القياس وذلك يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل بايهما شاء المجتهد على ان الصواب واحد منها لا غير ثم لا يجوز العمل بالثاني من بعد الابدليل على ما مر في باب المعارضة واما التابعي فان كان لم يبلغ درجة الفتوى في زمان الصحابة ولم يراجهم في الرأي كان اسوة سائر ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده (كالنجوم)

بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد * ولا يقال هذه امور باطنة وانما امرنا ببناء الحكم على ما هو الظاهر لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع يتعذر اعتبار الباطن فاما اذا امكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة ان اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالرأي اعتبار الظاهر فقد كان الاول أولى كقول الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (فكان هذا الطريق اى ايجاب متابعة الصحابي وتقليدهم او الطريق الذي اخترناه في باب السنة من قبول المسند والمرسل رواية والمعروف والمجهول وايجاب تقليد الصحابة هو النهاية في العمل بالسنة ليكون المسنة بجمع وجوهها من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها من اقوال الصحابة مقدما على القياس ثم القياس اى ثم يكون القياس باقوى وجوهه وهى الاخالة والسنة والطرد والقياس بالوصف المؤثر حجة بعد جميع اقسام السنة وشبهها * فقد ضيع الشافعي رحمه الله طامة وجوه السنن فانه رد المراسيل مع كثرتها وام يقبل رواية المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنة ولم يرتقلد الصحابة وفيه اعراض عن كثير مما فيه شبهة السماع * لاضافة الوجوب اى نبوت الحكم اليه كمن ترك القياس اى لم يجوز العمل به وعمل باستصحاب الحال مثل داود الاصفهاني الظاهري وامثله من نفاة القياس * فجعل اى الشافعي الاحتياط فاته برد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي احتياطا * مدرجة اى طريقا ووسيلة الى الوقوع في العمل بما ليس بدليل موجب وهو قياس الشبه وفي اصله شبهة اى في اصل القياس الصحيح شبهة ففي قياس الشبه اولى او جعله وسيلة الى العمل بما ليس بدليل موجب وهو نفس اقياس وانه ظهر وليس بمنبت وفي اصله شبهة انه صواب او خطأ ولا شبهة في اصل السنة انما شبهة في طريقها * قام اشرع بخصاله اى ملتبسا بخصاله وهى محامدنه واحكامه فان قيل انكم قد قدمتم شبهة السماع على القياس من حيث اوجبتم تقليد الصحابي ثم قد تم القياس على حقيقة السماع في حديث المصريات وامثاله مع كون الراوى معروفا بالضبط والاتقان والعدالة وكونه من اجل الصحابة وهذا تناقض ظاهر * فلما ليس كذلك فان المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه انه روى عن ابي حنيفة رحمه الله في تقليد الصحابي ثلث روايات في رواية يجب تقليد كل صحابي وتقدم قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد الا ان يكون قوله موافقا للقياس واليه مال ابو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد غيرهم واليه مال ابو سعيد البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة * وما ذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح الايمان من المبسوط ولكن قول الواحد من فقهاءهم فيما يخالف القياس حجة يتركبه القياس * وفي شرح البيوع في مسئلة اشتراط اعلام قدر رأس المال ومذهب ابي حنيفة رحمه الله مروى عن ابن عمر رضى الله عنهما وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس وفي باب البيع اذا كان فيه شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم على القياس عندنا * وما اشار اليه القاضي الامام في التقويم على ما ذكرنا ان المراد من قوله اصحابي

كالبحوم اهل البصر منهم اى اهل الرأى وهم الفقهاء * واذا ثبت ان المراد فقهاؤهم دون غيرهم اندفع الشناقض فكان قوله على احتمال السماع مقدما على القياس كما اذا روى خبره على احتمال عدمه كذلك لما ذكرنا من الوجوه * ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة فلا تناقض ايضا لان القياس انما كان مقدما فيما اذا كان الراوى غير فقيه اذا انسد باب الرأى فيه بالكلية كما مر بيانه في حديث المصراة وههنا لم ينسد بقوله باب الرأى بالكلية لانه لما احتمل انه قاله عن رأى كان موافقا للقياس من وجه حتى لو نزل منه انسداد باب الرأى لا يكون مقدما على القياس اذا لم يكن من فقهاء الصحابة ايضا اليه اشار شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه في بعض الحواشي * ثم بين الشيخ محل النزاع فقال وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور في كذا * وذكر في الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت ممن لا يقع بها البلوى والحاجة لكل فليكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لاحالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى يعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجاع يجب العمل به على العرف في الاجماع * وكذا اذا اختلفوا في شئ فالحق لا يعدوا قائلهم الى آخر ما ذكر في الكتاب * وذكر في بعض الكتب وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من صحابي فيما يدرك بالقياس ولم يقل من غيره تسليم ولا انكار وردا لولا كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجاعا فلا يجوز خلافه * ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالرأى وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح بابها شاء وعدم جواز احداث قول آخر على ما مر في باب المعارضة وهو قوله واذا عمل بذلك اى باحد القياسين لم يحز نقضه الا بدليل فوجه فوجب نقض الاول حتى لم يحز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله * كان اسوة اى مثل سائر المجتهدين يقال هم اسوة في هذا المثال اى متساوون وذكر في المغرب ان الاسوة بمعنى التبع بطريق المجاز قوله (وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة) كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشریح ومسروق وعلقمة كان مثلهم في هذا الباب اى مثل الصحابة في وجوب التقليد عند البعض * ذكر الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله في شرح ادب القاضى ان في تقليد التابعى عن ابي حنيفة رحمه الله روايتين احدهما انه قال لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب * والثانية ما ذكر في النوادر ان من كان من ائمة التابعين وافى في زمن الصحابة وزاجهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاجهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاجته اياهم الا ترى ان عليا تحاكم الى شريح وكان عمر ولام القضاء فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأى

وان ظهر فتواه في
زمن الصحابة كان
مثلهم في هذا الباب
عند بعض مشايخنا
لتسليمهم مزاجته اياهم
وقال بعضهم بل لا
يصح تقليده وهو
دونهم لعدم احتمال
التوقيف فيه وجه
القول الاول ان
شريح يخالف عليا في
رد شهادة الحسن وكان
على بقوله في المشورة
قل ايما العبد لا يظرو
خالف مسروق ابن
عباس في الذر بنجر
الولد ثم رجع ابن
عباس الى فتواه ولانه
بتسليمهم دخل في
جلتهم رضى الله عنهم
اجمعين

على رضى الله عنه بجواز شهادة الابن لابيهِ وخالف مسروق ابن عباس رضى الله عنهم في النذر بذبح الولد فاجب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر رضى الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا عنهما سعيد بن جبير فهو اعلم بهما منى وكان انس بن مالك رضى الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن ثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جللتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة * وجه الظاهر ان قول الصحابي انما حمل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأى ببركة صحبة النبی عليه السلام وذا ذلك مفقودان في حق التابعي وان بلغ الاجتهاد وزاجهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكرنا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى وزاجهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بنى عليها وجوب التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلام مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال * وذكر شمس الاثمة رحمه الله انه لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يتركبه القياس فقد رينا عن ابي حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن التابعين زاجاه يعني في الفتوى فنفتي بخلاف رأيهم باجتهادنا انما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة رضى الله عنهم حتى لا يتم اجماهم مع خلافه فنحن ناعتد به وعند الشافعي لا يعتد به فكان شمس الاثمة لم يعتبر رواية الوادر والشيخ اعتبرها واثبت الخلاف * فان قيل اذا لم يكن قوله حجة فنافذة ذكر ابي حنيفة اقوالهم في المسائل * قلنا انما ذكرها لبيان انه لم يستند بهذا القول مخترعا بل سبقه غيره فيه وانه واقعه فيه من هو من كبار التابعين لالبيان انه يقلدهم * والا بظن هو الذي في شفتيه بظارة وهي هنة نابتة في وسط الشفة العليا ولا تكون لكل احد * وقيل لا بظن الصحار الطويل اللسان وجعله عبدا لانه وقع عليه سببا في الجاهلية كذا في المغرب والله اعلم

(باب الاجماع)
٢ الكلام في الاجماع
في ركنه واهلية من
ينعقد به وشرطه
وحكمه وسببه واما
ركنه فتوكان عزيمة
ورخصة اما العزيمة
فالتكلم منهم بما يوجب
الاتفاق منهم او شرو
هم في الفعل فيما كان
من بابه

(باب الاجماع)

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا * فاجعوا امركم * اي اعزموا عليه وقوله عليه السلام * لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل * اي لم يعزم والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من الاثنين فما فوقهما * وفي السريعة قيل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية * واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لا يوجد الى يوم القيمة لان امة محمد عليه السلام جملة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم فانما هم بعض الامة لا كلها وليس هذا مذهبنا لاحد وبانه غير مطرد فانه لو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا

على امر ديني فان اتفاهم عليه لا يكون اجاعا شرعا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه
 وغير منعكس فان الامة والمجتهدين لو اتفقوا على عقلي او عرفي كان اجاعا مع خروجهما
 عن هذا الحد لكونهما غير دينيين * واجيب عن الاول والثاني بان المراد المجتهدون
 الموجودون في عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلي او عرفي اجاعا
 غير مسلم عند هذا القائل * وقيل هو اجتماع جميع اراء اهل الاجماع على حكم من امور
 الدين عقلي او شرعي عند نزول الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين
 من هذه الامة في عصر على امر من الامور فاريده بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول
 او الفعل واذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول والفعل الدالين على الاعتقاد
 واحتز بلفظ المجتهدين معر فباللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالعادة واتفاق بعضهم
 وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الترايع السالفة وبقوله في عصر عن ايهام
 ان الاجماع لا يتم الا بالاتفاق بمجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول افظ المجتهدين جميعهم
 وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفى والاحكام
 العقلية والشرعية * ثم انفة ادلاجاع متصور * وانكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة
 تصور انعقاد الاجماع على امر غير ضروري مستدلين بان انتشار اهل الاجماع في مشارق
 الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة فاذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذي هو فرع
 تساويهم في نقل الحكم اليهم وبان اتفاهم لابد من ان يكون عن قاطع او ظن اذ لا ثالث
 ولا بد للاجماع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير
 على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فالاتفاق فيه ممتنع عادة ايضا
 لاختلاف القرايح كما ان العادة تحيل اتفاهم على اكل طعام واحد معين في يوم واحد *
 قال صاحب القواطع وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون
 متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجاعهم على الاخبار المستفيضة
 لوجود ايضا سبب يدعو الى اجاعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا
 لم يكونوا مجتدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لا تحيل ايضا عدم نقل القاطع
 اذا استغنى عن نقله بدلالة غيره على حكمه كلاججاع في مثالا فانه اغنى عن ذكره وكذا
 اختلاف القرايح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من الطن لافيا هو حل منه بحيث لا يختلفون
 فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالطر فيه الى حكم واحد ويطل جميع ماذكروا بالوقوع وانا
 نعلم علما امرآ فيه باجماع الصحابة على تقديم الص القاطع على ما ليس كذلك وباجماع
 جميع الحنفية على وجوب اخفاء التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان السكاح
 بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة * واذا ثبت انه متصور بل واقع لابد من بيان
 ركنه كما اشار اليه الشيخ وهو ما يقوم به الاجماع واهلية من يعقد الاجماع به اى برأيه
 او بقوله اذ لا بد لكون الشيء معتبرا من صدور ركنه من الاهل * وشرطه وهو ما يكون الاجماع

لان ركن كل شىء ما
 يقوم به اصله والاصل
 في نوعى الاجماع
 ما قلنا

متوقفا عليه بعد صدوره من الاهل * وحكمه اي الاثر الثابت به * وسببه وهو المعنى الداعى الى الاجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمسئد الاجماع * عزيمته وهى ما كان اصلا في باب الاجماع اذ العزيمة هى الامر الاصلى * ورخصة وهى ما جعل اجماعا للضرورة اذ مبنى الرخصة على الضرورة واما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوى الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى العام فيه كتحرير الزنا والربوا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمته نكاح المرأة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات ما يجب في الزروع والتجار وما شبه ذلك كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * واذكر في القواطع ان كل فعل مالم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كما ان مالم يخرج من افعال الرسول عليه السلام مخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذى خرج من الافعال مخرج الحكم والبيان فيصح ان ينعقد به الاجماع فان الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام كما يؤخذ من قوله * واذكر في الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب مالم توجد قرينة تدل عليه على ما روى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شئ كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض قوله (واما الرخصة) فكذا سمى هذا القسم رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين على ما سنبينه وصوره المسئلة ما اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد في عصر الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عندها اكثر اصحابنا وكذلك الفعل يعنى اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضى مدة التأمل يكون ذلك اجماعا منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا عند من قال انه اجماع واذكر صاحب الميزان فيه ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانسكار في غير حالة التقية وبعد مضى مدة التأمل لان اظهار الرضاء وترك السكير في حالة التقية امر معتاد بل امر متروك رخصة فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضى مدة التأمل حلال شرعا فلا يدل على الرضاء فلم يذاشر طامع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضى مدة التأمل * ثم قال لا يخلو من ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد او لم يكن فان لم يكن لا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف او لم يكن عليهم فان لم يكن عليهم في معرفتها تكليف يجوز ان يقال ان ابا هريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها بقول لا يكون اجماعا لانه لما لم يكن عليهم تكليف في معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم الانكار اذ ذلك الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ واذا كان كذلك لم بعد ان يتركوا الانكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطأ فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضاء * واما اذا كان عليهم تكليف في معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم تصويبا ورضاء بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجماعهم على ترك الحب عليهم من

واما الرخصة فان يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضى مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص

النهى عن المنكر المستلزم للمحال وهو الخلف في اخبار الله عز وجل فانه تعالى مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهدهم بذلك في قوله تعالى * كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر * وما يؤدى الى المحال فاسد * فاما ان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من الفروع التى هى من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء يعنى يكون ذلك اجاماً عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعى كصاحب القواطع ومن تابعه ونقل عن ابى الحسن الكرخى وبعض اصحاب الشافعى انه حجة وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعى فانه قد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة * وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولاً فقد افترى عليه فخرنا انه حجة عنده وليس باجماع واليه ذهب ابو هاشم وجاعة من المعتزلة * ونقل عن الشافعى رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة واليه اشير في الكتاب وهو مذهب عيسى بن ايان من اصحابنا والقاضى الباقلانى من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصرى * ويحكى عن الشافعى انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع * ونقل عن الجبائى انه اجماع وحجة يشترط انقراض العصر وقال ابو على ابن ابى هريرة ان ذلك فتوى وانتشروا ولم يعرف مخالف يكون اجاماً وان كان حكماً لا يكون اجاماً ولا حجة وقال ابو اسحق المروزي ان كان حكماً يكون اجاماً وان كان فتوى لا يكون اجاماً * وقوله لا بد من النص اى من التنصيص على الحكم من الكل لثبوت الاجماع ان كان قولياً ومن شروعه جميعاً في الفعل ان كان فعلياً * ولا يثبت بالسكوت اى لا يثبت التنصيص بالسكوت فانه لا يناسب قول الى ساكت او لا يثبت الاجماع بالسكوت * احتج من قال انه ليس بحجة اصلاً بالآثار والمعقول * اما الآثار فما روى في حديثه ذى اليمين انه لما قال اقصرت الصلوة ام نسيتها فطر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وقال احق ما يقوله ذو اليمين ولو كان ترك الكبير دليل الموافقة لا كفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما استنطقهم من الصلوة من غير حاجة * وما روى عن عمر رضى الله عنه انه لما شاور الصحابي في مال فضل عنده من الغنائم اشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه في القوم ساكت فقال له ماتقول يا ابا الحسن قال لم نجعل يقينك شكاً وعلمك جهلاً ارى ان تقسيم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثاً فعمراً لم يجعل سكوته تسليماً ودليلاً على الموافقة حتى سأله واستجاز على رضى الله عنه السكوت مع كون الحق عنده في خلافهم * وما روى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها لينعها عن ذلك فاملصت من هيبتها فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلى رضى الله عنه ساكت في القوم فقال ماتقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك اى طلبوك قربتك

(فانه)

ولا يثبت بالسكوت
وحكى هذا عن
الشافعى رحمه الله قال
لان عمر رضى الله عنه
شاور الصحابة في مال
فضل عنده وعلى
ساكت حتى قال له
ماتقول يا ابا الحسن
فروى له حديثاً في قسمة
الفضل فلم يجعل سكوته
تسليماً وشاورهم
في املاص المرأة
فاشاروا بان لا غرم
عليه وعلى ساكت فلما
سأله قال ارى عليك
القرة ولان السكون
قد يكون مهابة كما قيل
لابن عباس رضى الله
عنهما ما منعك ان تخبر
عمر بقولك في العول
فقال درته وقد يكون
للتأمل فلا يصلح حجة

فقد غشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقنى فقد استجاز على السكوت مع اضمار
 الخلاف ولم يحمل عمر رضى الله عنهما سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه * واما المعقول
 فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون للهابة والتقية مع اضمار الخلاف كما قيل لابن عباس
 رضى الله عنهما لما ظهر قوله في العول وقد كان ينكره هلا قلت هذا في زمن عمرو انه كان يقول
 بالعول فقال كان رجلا مهيبا فبهته وفي رواية منعه عن ذلك درته * وقد يكون للعامل لانهم
 لم يتأملوا في المسئلة اى لم يجتهدوا لاشتغالهم بالجهداوسياسة الرعية او اجتهدوا فلم يؤدوا جتهادهم
 الى شئ فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فليروا لانكارا في المجتهدين
 معنى لكون هذا القول صوابا في حق قائله عندهم كالقاضى اذا قضى في مسئلة مجتهد فيها
 برأى واحد منهم وسكت المحالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضاء والاجاع وقد يكون
 لكون العامل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يزول التدارك والاسكار مصلحة
 احترامه واذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون حجة خصموصا فيما هو موجب للعلم قطعا لا ترى
 ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شئ لكونه محتملا فكذا فيما لم يظهر فيه خلاف
 * واحتج من قال انه حجة وليس باجاع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة
 فيكون حجة يجب العمل بها كخبر الواحد والقياس * وقد احتج الفقهاء في كل عصر بالقول المنتسب
 في الصحابة اذا لم يظهر له مخالف فدل انهم اعتقدوه حجة الا انه لا يكون اجاعا مقطوعا به
 للاحتتمالات المذكورة * ووجه قول من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر فاذا كان
 الاكثر سكوتا يجعل ذلك سكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره
 من الكل * واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان الموجد اذا كان حكما من بعض القضاة لا يدل
 السكوت من الباقيين على الرضاء منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان في الانكار اقتياتا عليه
 * قال ونحن نحضر بعض الاحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر عليهم ذلك ولا يكون
 سكوتنا رضاء مما بذلك بخلاف قول المفتى فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض * واما
 ابو اسحق فقال ان الاغلب ان المصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى
 يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشورة دل ذلك على الاجاع واذا صدر عن استبداد
 لا يدل ذلك على الاجاع + واما الجاثي فقال انقراض العصر يضعف احتمالات المذكورة
 لانه لا يعد سكوت العلماء على مجتهد في مسئلة ظنية لكن استمرارهم على السكوت في الزمن المتطول
 يعد ويخالف العادة قطعا لانه اذا كان يتكرر تذاكبر الواقعة والخوض فيها لم يتصور
 دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرار الواقعة في حكم العادة ولهذا اظهر ابن عباس خلافه
 في مسئلة العول من بعد فلذلك شرطا انقراض العصر لصيرورته اجاعا قوله (ولنا
 ان شرط النطق منهم جميعا متعذر) الى آخره وبيانه ما ذكره شمس الائمة رضى الله عنه لو شرط
 لانقضاء الاجاع التخصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الاخرس قول ادى
 الى ان لا ينعقد الاجاع لانه لا يتصور الاجاع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا

ولنا شرط النطق منهم
 جميعا متعذر غير معتاد
 بل المعتاد في كل عصر
 ان يتولى الكبار
 الفتوى ويسلم سائرهم

وفي العادة انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقي وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريق المعرفة بالحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المتعذر كالمستنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع بكون نفيا فكذا تعليق بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى رفع عنا الحرج كالم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم يقرؤون وكان ذلك ساقطاً عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقف على كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فيدعي ان يجعل اشتها الفتنوى من البعض والسكوت من الباقي كافيا في انعقاد الاجماع قوله (ولانا انما نجعل) دليل آخر متضمن للجواب عما ذكر الحصر من تحقق الاحتمالات * وبانه انا انما نجعل سكوت الباقي تسليماً لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك اى العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفا اذا الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل السكوت تسليماً لقوله كان فسقاً لانه امتناع عن اظهار الحق وترك الواجب احتشاماً للغير والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصاً بالصحابه فانه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقاً * وقوله او بعد الاشتها عطف على قوله بعد العرض اى يجعل السكوت تسليماً بعد العرض او بعد الاشتها اذا الاشتها ينافى الخفاء وكان كالعرض وذلك ايضا اى جعل السكوت تسليماً بعد مضي مدة التأمل ايضا كما هو بعد العرض او الاشتها فيندفع باسقاطهما احتمال السكوت للحتم والتأمل وهو معنى قوله وذلك اى مضي مدة التأمل بعد العرض او الاشتها باشتراطهما * ينافى الشبهة اى شبهة عدم التسليم في السكوت فتعين وجه التسليم فيه * يبينه ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ والعصمة واجبة لهم كالمبي عليه السلام وادار اى النبي عليه السلام * كلفا يقول قولاً في احكام الشرع فسكت كان سكوته تقريراً منه اياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالاصديق له في ذلك فكذلك سكوت اهل الاجماع ينزل منزلة التصريح بالموافقة قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع السكوت من الباقي اجاماً صحيحاً في الحكم الذي يرجع الى الاعتقاد كان اجاماً في الفروع ايضا لمعنى جامع بينهما وهو ان الحق واحد فاذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لا يحمل لهم السكوت وترك الرد في المعتقدات وكذا في الفروع وهذا على قولنا فاما على قول من قال كل مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيباً فيما ادى اجتهاده لا يرضى بقول صاحبه قولاً بنفسه بل يعتقد فيه خلافه ويدعو الناس الى معتقده وينظر مع خصمه فلو لم يكن القول المنتشر معتقداً للباقي لظهر خلافهم وانسرا لاعتناق خوف وتقية وحينئذ ظهر سبب التقية لا محالة فلما لم يظهر سبب التقية ولا خلاف منهم لذلك القول المنتشر دل انهم رضوا بذلك قولاً لانفسهم * فان قيل ان العلماء الخنفين والشافعيين وغيرهم لو اجتمعوا في مجلس فقام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسألة اختلف فيها العلماء فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا يحمل سكوتهم على التسليم والرضاء بقوله فكذا فيما نحن فيه * فلما قد احرزنا عنه بقولنا قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسئلة وانما

ولانا انما نجعل
السكوت تسليماً بعد
العرض وذلك
موضع وجوب
الفتوى وحرمة
السكوت لو كان
مخالفاً فاذا لم
تسليماً كان فسقاً او بعد
الاشتها والاشهار
ينافي الخفاء فكان
كالعرض وذلك
ايضا بعد مضي
مدة التأمل وذلك
ينافي الشبهة فتعين
وجه التسليم واما
سكوت على فاما كان
لان الذين اقتوا
بامساك المال وبان
لاغرم عليه في املاص
المرأة كان حسناً

لا يدل سكوتهم فيما ذكر على الرضاء لان مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل
السكوت على الموافقة وليس كلامنا في مثل هذه الصورة وانما الكلام في حادثة تقع بين اهل
الاجتهاد وليس لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولاً فيه وينتشر في الباقي ولا يظهر منهم
انكار* والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة والانكار من الباقي لذلك معلوم
وان لم يظهره في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف من قبل لاعلى اظهار الموافقة اما فيما
نحن فيه فلا يمكن جل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت
على مثل هذا بعد ان علموا انه خطأ لا يجوز فدل ان سكوتهم كان محض الموافقة* وذكر بعض
الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبني على ان اهل العصر لا يجوز اجماعهم على
الخطأ وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء امالانهم لم يجتهدوا
او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك القول او صحته ولا يجوز
ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من الجمل الغفير في حادثة تزلت خلاف
العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر
عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد
وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لولم يكن ذلك القول حقاً ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا
فلم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك يؤدى الى خفاء الحق مع ظهور طرقة على جميع الامة
وهو محال* ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه لانهم كثروا لان
اظهار الحق واجب لاسيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهبة والتقية تعليق
باطل لانهم قد كانوا يظهر الحق ولا يهاون احداً واذا بطلت هذه الواجهة تعين الوجه
الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق* فان قيل يجوز انهم
سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب* قلنا لا يمنع ذلك من مباحثته وطلب الكشف
عن مأخذه لا بطريق الانكار كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كذا ظرتهم
في مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان في الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك على
ما يعرف في موضعه* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع ان هذا الاجماع
لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصوم فيكون اجماعاً مستدلاً عليه ويكون دون القواطع
من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس* قلت فعلى هذا لم يبق فرق بين قول
من قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظياً الا ان ثبت
عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق* ويمكن ان يقال الفرق
ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قولاً كالنص
والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعياً ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه
حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق* ولا يقال لو كان قطعياً يلزم ان يكفر
باجماعه او يضل كجماحد سائر الجموع القطعية* لانا نقول انما لم يكفر لكونه

ممسكا بدليل يصلح شبهة* الا ترى ان موجب العام قعاهى عندنا لم لا يكفر جاحده لمسكه
 بما يصلح شبهة ثم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الآثار فقال سكوت على رضى الله
 عنه في حديث اقسمة والاملاص ايس مما نحن بصدده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا
 من باب الجواز والفساد فان الذين افتوا بامساك المال في حديث اقسمة وبان لا غرم عليه اى
 على عمر في املاص المرأة كان حسنا لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوائب المسلمين
 ولا يحتاج الى اقسمة عليهم عند نزولها احسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرة عليه اذ لم يوجد منه
 خيانة بطريق المباشرة ولا بطريق التسبب* الا ان اى لكن تعجيل الامضاء في الصدقة
 اى تعجيل قسمة الفدية وسماها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بم عوض مالى ويتولى الامام
 قسمتها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات* والتزام الغرم اى عزم الغرة من
 عمر رضى الله عنه صيانة عن القيل والقال اى لاجل صيانة النفس عن السن الناس
 فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنعها عن مستحقها لموهوم عسى لا يقع وخوف امرأة
 مسلمة من غير جنسية تحققت منها حتى املصت وتلفت نفس بذلك* ودعاؤه اى على نفسه
 بحسن انشاء اى بحسنه وبسط العدل كان احسن واقرب الى اداء الامانة والخروج عما تحمل
 من الهمة وهو كتمانها الى انقضاء الخول يكون حسنا وتعجيله قبل انقضائه
 يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عنه* ولا يجب اظهار الخلاف فعرفنا انه بمعزل
 مما نحن فيه اذ الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال اذا كان الامر بخلافه* وبعد اى
 بعد ما ذكرنا هذا الجواب او بعد ما نسلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن وكان من
 جنس ما وقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضاء ايضا فان السكوت بشرط الصيانة
 عن الفوت اى بشرط ان لا يفوت الحق جائز تعظيما للفتيا فان ترك التعجيل في الفتيا والتأمل
 فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما في ضميره ثم انه يظهر الحق الذى وضع له تعظيم
 لها وفيه احتراز عن المخالفة ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم
 * وذ كرشمس الائمة رحمه الله ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون دايلا الموافقة
 عندنا مانق مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد فانما يكون هذا حجة ان لو فصل عمر رضى الله
 عنه الحكم بقولهم او ظهر منه توقف في الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتا بعد ذلك
 ولم ينقل هذا فانما يحمل سكوته في الابتداء على انه لتجربة افهامهم او لتعظيم الفتوى التى
 يريد اظهارها باجتهاده حتى لا يزدري بها احد من السامعين او ليرى النظر في الحادثة ويميز
 من الاشتباه حتى يتبين له ما هو الصواب فيظهره والظاهر انه لو لم يستنطقه عمر رضى الله
 عنه لكان هو شر ما يستقر عليه رايه من الجواب قيل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة
 قوله (واما حديث الدرة) وهو قول ابن عباس من معنى درته فقير صحيح لانهم كانوا باظرون
 ولا يهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويقدررون اظهاره فصحا
 والسكوت عنه غشا في الدين والمناظرة في مسئلة العول كانت مشهورة بينهم فمن البعيد ان

الا ان تعجيل الامضاء
 في الصدقة والتزام
 الغرم من عمر صيانة
 عن القيل والقال
 ورعاية لحسن انشاء
 وبسط العدل كان
 احسن فجل السكوت
 عن مثله وبسط
 السكوت بشرط
 الصيانة عن الفوت
 جائز تعظيما للفتيا
 وذلك الى آخر المجلس
 وكلامنا في السكوت
 المطلق فاما حديث
 الدرة فقير صحيح
 لان الخلاف والمناظرة
 بينهم اشهر من ان
 يخفى وكان عمر رضى
 الله عنه الين للحق
 واشد انقياد له من
 غيره وان صحق تأويله
 ايلاء العذر في الكف
 عن مناظرته بعد ثباته
 على مذهبه

ابن عباس لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنهم بهاته مع ان عمر كان يقدمه ويدعو في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه وقد اشار اليه باشياء قبلها منه واستحسنها وكان يقول له غرض يا غواص شنشنة اعرفها من احزم يعني انه شبه ابن العباس في روايته ودهائه ومع ان عمر رضي الله عنه كان الدين للحق واسد اقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم يقولوا ولا خير في ما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الى صوبى وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم ادارغبته عن الحق قوموني ولما نهى عن المعالة في المهور في خطبته قالت امرأة اما سمعت قول الله عز وجل * وآتيتم آحادهن قطارا * فتمنا عما اعطانا الله تعالى فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته * وفي رواية قيل وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ ان جعل الله لك على طهرها سيلا فلم يجعل لك على ما في بطها سيلا فقال لولا معاد لهلك عمر * وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى * والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم * بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك فقال ابى فدهاه فقال اقرأني رسول الله صلى الله عليه وسلم واليك لتبع القرط بالقيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبتهم ونصرنا ووجدتهم وآوينا وطردهم * وادا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع عن اظهار قوله وحجته بهاته له فثبت انه غير صحيح ولش صرح هذا القول منه فتأويله ابلاء العذر اى اظهاره في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل رأى عمر رضي الله عنهما وفقهه منعه ذلك من الاستقصاء في الحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوى الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون في الحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران * بعد ثباته على مذهبه اى بعد بيات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناظرته لعدم الفائدة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقه في الدرجة احتشامه قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان السكوت يدل على الوفاق ويعقده الاجماع يخرج المسئلة المذكورة وهى ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقوالا بل محصورة كان ذلك اجماعا منهم على انه لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج بها باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور واما مفسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب السبى وعطف قوله وكل عصر مل ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لا خلاف بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكرنا في آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتى من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعني اختلافهم على الاقوال المذكورة في المسئلة سكوت عما وراءها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذا لم يحتمل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسوية الاجتهاد في الحادثة والمصير الى ما ادى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول

وعلى هذا الاصل
يخرج ايضا انهم اذا
اختلفوا اعني اصحاب
النبي عليه السلام
كان اجماعا على ان ما
خرج من اقوالهم
فباطل وكل عصر
مثل ذلك ايضا ومن
الناس من قال هذا
سكوت ايضا بل
اختلافهم يسوغ
الاجتهاد من غير تعيين

آخر فيها كالمستقر الخلاف من غير تعيين اى لايعين سكوتهم ان ماذ كروا من الاقوال هو الثابت لا غير لان في الغير نوع تعيين لها والتعيين لا يثبت بالاحتمال * وفصل بعض الاصوليين يقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا اى اختلاف الصحابة في الجدة مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على ان له قسما من المال فالقول الثالث وهو انه لا يستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون مردودا مثل اختلافهم في ام وزوج واب او زوجة واب على قولين فقيل لها ثلث الكل في صورتين وقيل ثلث ما بقى في صورتين فالقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل في احدى صورتين وهي امرأة وابوان وثلث الساقى في الاخرى لا يكون مردودا لانه لا يستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكيفية والمانع من احداث القول الثالث ليس الا احد هذين فاذا انتفى لازم الجواز لانقضاء المانع ووجود مقتضى وهو الاجتهاد كما لو حكم احد الفريقين في مسئلتين بحكمين والفريق الآخر بقبضها فيهما * والثالث وافق كلا في احدى المسئلتين دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبطلان القولين بالكيفية فكذا هذا * ولكننا نقول بان الاجماع حجة لانعدوه الحق والصواب لما سنين * فاذا اختلفوا على اقوال كان هذا اجماعا منهم على حصر الاقوال في الحادثة اذ لو كان وراء اقوالهم قول آخر محتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الاقوال اجماعا على الخطأ ولو جب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لابد للقول الخارج من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والعفلة عنه وهو معنى قوله ولا يجوز ان يظن بهم اى بجميع الامة الجهل بالحق والعدول عنه فكان اختلافهم على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التنصيص منهم على ان ما هو الحق حقيقة في هذه الاقوال ومادا بعد الحق الا الضلال وذكر بعض الاصوليين ان الامة اذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت في المعنى على المع من احداث قول ثالث لان كل طائفة تحرم الاخذ الا بما قالته او قاله محلفها فقط فجواز احداث قول آخر يقتضى جواز الاخذ به وقد منعوا منه * ولا يقال انما حطروا الاخذ الا بما قالوه بشرط ان لا يؤدى اجتهاد غيرهم الى قول ثالث * لانا نقول لوجورنا هذا الاحتمال يلزم منه انه انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر قول آخر وهو فاسد * ولا يقال ايضا انما يجوزنا القول الحادث لان المصيب ان كان واحدا لا يلزم من تجويز القول به حقيقة اذ الاجتهاد خطأ قد يعمل به وان كان كل مجتهد مصيبا لا يلزم من حقيقة بطلان ما اجتمعوا عليه * لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفته اى اجماع كان وهو باطل * وقولهم اختلاف الصحابة يوجب تسوية الاجتهاد * قلنا انه يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين فاما في قول ثالث فلا تباديته الى ابطال اجماعهم او انه يوجب جواز الاجتهاد مطلقا ولكن قبل تقرير الخلاف المستلزم للاجماع على بطلان القول الحادث فاما بعد تقرير الخلاف

ولكننا نقول ان
الاجماع من المسلمين
حجة لا يعدوه الحق
والصواب يقين واذا
اختلفوا على اقوال
فقد اجمعوا على حصر
الاقوال في الحادثة
ولا يجوز ان يظن بهم
الجهل فلم يبق الا ما قلنا
وكذلك اذا اختلف
العلماء في كل عصر
على اقوال فعلى هذا
ايضا عند بعض
مشايخنا وقد قيل ان
هذا بخلاف الاول انما
ذلك للصحابة خاصة
رضي الله عنهم اجمعين
وكذلك ما خطب به
بعض الصحابة من
الخلفاء فلم يعترض عليه
فهو اجماع لما قلنا والله
اعلم

فلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان احدا من الامة لم يفصل ولانه يستلزم تخطئة كل الامة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب اليه فيكون فاسدا * فان قيل ان مسروقا احدث في مسألة الحرام وهي ما اذا قال لامرأته انت على حرام قول آخر بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال فقال لو ابالي احرم امرأتي او قصعة من ثريد يعني انه ليس بشئ وحدث محمد بن سيرين في ام وزوج او زوجة واب قول ثالثا بعد اختلاف الصحابة فيها على قولين وهما استحقا قهائلا كل المال في صورتين او ثلث الباقي في صورتين فقال لها ثلث الكل في امرأة وابوين وثلث الباقي في زوج وابوين وقرهما سائر العلماء ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان احداث قول آخر جائز * قلنا يجوز ان يكون احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم في مهلة النظر فيجوز احداث قول آخر مع انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد في زمانهم فلا ينقدلهم اجماع بدون رأيهم ولم يلزم من مخالفتهم الصحابة مخالفة الاجماع على ان نقول انهما محجوجان باقوال الصحابة وان قولهما مردودان لمخالفتهم الاجماع قوله (وكذلك) اي وكاختلف الصحابة اختلاف العلماء في كل عصر على اقوال فانه يوجب رد القول الحاد بعد استقرار الخلاف لان الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا ان هذا اي اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا * انما ذلك اي رد القول الحاد مختص باقوال الصحابة لما لهم من الفضل والسابقة في الدين ما ليس لغيرهم ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم وسيظهر لك فساد ذلك وكذلك اي وكتنصيب البعض وسكوت الباقي ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء اي بين حكمهما من احكام النسخ في خطبته فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا الاتري ان اباذر قال لعمر رضي الله عنهما في خطبته لا يقل قولك لاني خالفت النبي وابا بكر فاني مررت على بابك فرأيت قدرين يغليان ولم يكن للنبي ولا لابي بكر الا قدر واحد فاعتذر عمرو قال ان في احديهما دواء وفي الاخرى طعاما * وقسم عمر رضي الله عنه حللا بين الصحابة فاعطى لكل واحد حللة ثم خطب في حلتي وقال في خطبته اسمعوا فقال سلمان رضي الله عنه لا نسمع لان نعلك يخالف قولك فانك قد جرت في القسمة واخذت حلتي واعطيت غيرك حللة حللة فقال قد استعرت احديهما من ابني وليس لي الاحلة واحدة فقال الآن نسمع قولك فلما لم يسكتوا عما هو داخل في حد الاباحة ولكنه داخل بدقائق التقوى فكيف يظن بهم السكوت فيما كان الحق بخلافه عندهم * وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم وسكتوا كان اجماعا الا ان في ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء والامراء ولذلك قل من الخلفاء

(باب الاهلية)
قال الشيخ الامام
رضي الله عنه اهلية
الاجماع انما تثبت
باهلية الكرامة

(باب الاهلية)

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة مثل قوله تعالى * وكذلك جعلناكم

امة وسطا* وقوله جل* ذكره كتم خیرامة اخرجت للناس* وقوله عليه السلام* لا تجتمع امتی على الضلالة* وهذا اللفظ وان لم يتناول الکفار فی عرف النسرع وية اول بظاهره كل مسلم لكن له طرفان واضحان والنفي والاثبات واوسطا متشابهة اما الواضح في النفي فالاطمئنان والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فقد نعلم انه ما يريد بالامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتی على الضلالة وامثاله الا من يتصور منه الوفاق الخلاف في المسئلة بعد فهمها ولا مدخل فيه من لا يفهمها وكذا كل من سيوجد الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان ما دل على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم القيمة لعدم كمال المجمعين ولا في يوم القيمة لانقطاع التكليف* واما الواضح في الاثبات فكل مجتهد مقبول الفتوى اذ هو من اهل الحل والعقد قطعا فلا بد من موافقته في الاجماع* واما الاوسط المتشابهة فالعوام المكفون والفقير الذي ليس باصولي والاصولي الذي ليس بفقير والمجتهد الفاسق والبتدع وامثالهم* ثم من الناس من اشترط موافقة الاوسط ايضا فقال ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا بتابع فرق الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق واهل البدعة واليه ذهب الفاضل ابوبكر الباقلاني لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون* ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى الباقي بحاله الا ترى ان قوله عليه السلام ستفترق امتی على كذا تناول الكل فكذا ههنا ولان قول الامة انما صار حجة بعصمتها عن الخطأ ولا بعد ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والسج لم يعتبر الاتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع انما يثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية الكرامة فيهم* وذلك اي ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اي بدعة ولا فسق اي فسق ظاهر يعني اهلية الاجماع نبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين عملا واعتقادا لان الصوص والجمع التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني* اما اشتراط الاستقامة عملا وهي العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما ثبت باهلية اداء الشهادة كما قال تعالى* وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس* وبصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قال عز وجل* كنتم خیرامة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر* واهلية اداء الشهادة نبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهما يوجبان اتباع الامر والناهي فيما يأمر وينهى ادلولم يلزم الاتباع لا يكون فيهما فائدة وانما يلزم اتباع العدل المرضى فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق الكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب بالنص وذلك ينا في وجوب الاتباع* ويورث التهمة لانه لما لم يتحرز من اظهار

وذلك لكل مجتهد
ليس فيه هوى
ولا فسق اما الفسق
فيورث التهمة ويسقط
العدالة واهلية اداء
الشهادة وصفة
الامر بالمعروف
ثبت هذا الحكم

فعل ما يعتقد به باطلا لا يخرج من اظهار قول يعتقد به باطلا ايضا فثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف * وقال بعض اصحاب الشافعي كتابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه وقال بعضهم ان الفاسق يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من وجه * وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافا يستل عن دليله لجواز انه يحمله فسقه على اعتقاد شرع لغير دليل فاذا اظهر من استدلاله دليلا صالحا على خلافه يرتفع الاجماع بخلافه وصار داخلا في جملة اهل الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعتد بخلافه ويفارق العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر خلافه جاز الامساك عن استعلام دليله لان عدالته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل * والجواب عنه ما ذكرنا ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء على صفة وهو الوساطة بقوله تعالى * وكذلك جعلناكم امة وسطا * فلا يثبت بدون هذه الصفة الا ترى ان كافرا لو خالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم يلتفت الى خلافه لانه ليس باهل فكذا الفاسق قوله (واما الهوى) فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه او مانعا عنه او يكون غالبا فيه بحيث يكفر به فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب اذ ذلك حينئذ تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فيصير متمهما في امر الدين فلا يثبت قوله في الاجماع والتعصب تفعل من العصبية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبية وهي التقوية والنصرة ورأيت في بعض الخواشي ان المنعصب من يكون عقيدته مازمة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان يجن بالهوى اى لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ايضا ومصدره المجنون والمجانة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان غلبه حتى وجب اكفاره به لا يعتبر خلافا ووافقا ايضا لعدم دخوله في معنى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافرون كان لا يدري انه كافر * وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة اى خلاف الروافض في امامة الشيخين وخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه نظير القسم الاول ولهذا قال فانه من جنس العصبية ونظير القسم الثاني ما نقل عن الروافض من الهذيان في حق الصحابة والحكايات التي افتروها عليهم جلهم على ذلك تحابهم وتعصبهم في هواهم ونظير القسم الثالث ما نقل عن بعض المجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الروافضة من الغلو في امر علي حتى قالوا غلط جبريل في تبليغ الوحى الى محمد وعن بعض اهل الاهواء من نفي علم الله تعالى بالمعدوم حتى قالوا لم يعلم الله شيئا حتى خلق الاشياء فهذا كله كفر قوله (وصاحب الهوى المشهور) به اى الذى غلبه هواه حتى خرج عن رتبة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق جواب عما ذكرنا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة فيشترط

واما الهوى فان كان صاحبه يدعو الناس اليه فسقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفاهة وكذلك ان يجن به وكذلك ان غلبه حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج في الامامة فانه من جنس العصبية وصاحب الهوى المشهور به ليس من الامة على الاطلاق

وفاته ثبوت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لا من امة المتابعة ومطلق الامة تناول امة المتابعة دون امة الدعوة * قال شمس الائمة رحمه الله وان كان لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما يضل هو فيه لا معتبر بقوله لانه انما يضل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف الص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندي انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهر الهوا فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانه يقبل لا تنفاه تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يهتمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد كفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع واما عرفناهم بنقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء وادنى ما فيه انهم لا يتعلمون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع قال الغرالى رحمه الله لو خالف المبتدع في مسألة بعد ما حكمها بكفره بدليل عقلي لم يلتفت الى خلافه فان تاب هو مصر على المخالفة في تلك المسئلة التي اجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كما لو خالف كافر جميع كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع قوله (فاما الاجتهاد فشرط في حال دون حال) ان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في دركه الخواص والعوام ولا يحتاج فيه الى رأى كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها وهو المراد من قوله ومن امهات الشرايع اى اصولها وهذا يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع * والى ما يختص بدركه الخواص من اهل الرأى والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى الرأى كتنصيل احكام الصلوة والسكاح والطلاق والبيع فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافا فهو يجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا ان الشرط في انعقاد الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الرأى والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامى ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة الامة من الخطاب الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته ولان العصر الاول من الصحابة قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامى اذا قال قولا علم انه يقول عن جهل وانه ايس يدري ما يقول وانه ليس اهلا للوافق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدوره من عامى عاقل لانه يفرض ما لا يدري الى من يدري وهذه مسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا كذا ذكره

فاما صفة الاجتهاد
فشرط في حال دون
حال اما في اصول ٣
الدين المهمة مثل
نقل القرآن ومثل
امهات الشرايع
فصامة المسلمين
داخلون مع الفقهاء
في ذلك الاجماع فاما
ما يختص بالرأى
والاستنباط وما يجري
مجراه فلا يعتبر فيه
الا اهل الرأى
والاجتهاد وكذلك
من ليس من اهل
الرأى والاجتهاد
من العلماء فلا يعتبر في
الباب الا فيما يستغنى
عن الرأى

الغزالي رحمه الله * وما يجري مجراه الضمير حائد الى ماى مايجرى مجرى ما يختص
 بالرأى مثل المقادير فان رأى وان كان لا مدخل له فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما يدخل
 فيه رأى كتنقيح البلوغ بالسن ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه الا اهل رأى والاجتهاد
 اى لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الاول فيعتقد الاجماع بدونهم وكذلك اى ومثل العوام
 في عدم الاعتبار من ليس من اهل رأى والاجتهاد من العلماء كالمستكلم الذى لا يعرف الا علم
 الكلام والمفسر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى لا بصيرة له في وجوه رأى
 وطرق المقاييس والنحو الذى لا علم له بالدلالة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان
 آلائهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفته باصول
 الفقه ويعبر عنه بالفروعى وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولى
 فهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعله بمدارك
 الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تعلق الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها
 الى غير ذلك بخلاف الفروعى * ومنهم من اعتبر الفروعى دون الاصولى لعله بتفاصيل
 الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك في العامة ومنهم
 من تفاهما واليه يشير كلام الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة في ائمة الحل
 والعقد من المجتهدين * واما قولهم لفظ الامة يتناول الجميع فيشترط اشتراط الكل فقوله انه عام
 قد خص منه فحمله على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول ايضا انما كان قول الامة
 حجة اذا قالوه عن استدلال وهى انما عصمت عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من
 اهل النظر والاستدلال لبعضهم من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الاقيا يستغنى
 عن رأى مثل ما ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرايع فانه يعتبر قولهم فيه كاعتبار قول
 العامة * وكذا اذا وقع الخلاف في مسألة تبني على علومهم مثل النحو والكلام فانه يعتبر
 قول كل عالم فيما هو منسوب اليه قوله (ومن الناس من زاد على هذا) اى على اشتراط
 الاجتهاد في الاجماع كون المجتهدين من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب
 داود وشيعته من اهل الظاهر واحدين حنبلي في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار
 حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله * كتم خيرا مة اخرجت للناس * وبقوله * وكذلك
 جعلناكم امة وسطا * دون غيرهم اذا خطاب يتناول الموجود دون المعلوم وكذا قوله
 تعالى * ويتبع غير سبيل المؤمنين * وقوله عليه السلام * لا تجتمع امتي على الضلالة * خاص بالصحابة
 الموجودين في زمن النبي عليه السلام اذ هم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد
 لا يكون موصوفا بالايان فلا يكون من الامة ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم
 باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هالك احد سواهم وذلك
 لا ينافي الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع

ومن الناس من زاد
 في هذا وقال لا اجماع
 الا للصحابة لانهم هم
 الاصول في الامر
 بالمعروف والنهي
 عن المنكر

المؤمنين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض وفار بها ولان الصحابة اجمعوا على ان كل مسألة لا تكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالمسئلة التي لا تكون مجمعا عليها بين الصحابة تكون محلا للاجتهاد باجاعتهم فلو اعتبر اجاع غيرهم لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضي الى تناقض الاجاعين قوله (وقال بعضهم) وهم الزيدية والامامية من الروافض لا يصح الاجاع الا من عترة الرسول عليه السلام اي قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى * انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا * اخبرني الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفاء عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منفيًا عنهم فقط وبالسنة وهي قوله عليه السلام * اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي * حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجة على غيرهما * وبالعقول وهوانهم اختصاصا بالشرف والنسب فكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله بكنزة المخالطة فكانوا اولي بهذه الكرامة قوله (ومنهم من قال ليس ذلك) اي لا اجاع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شيء لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام * ان المدينة تنفي خبثها كينفي الكبر خبث الحديد * والخطأ من الخبث فكان منفيًا عن اهل المدينة واذا اتفق عنهم وجب متابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام * ان الاسلام ليازر الى المدينة كما تارز الحية الى جحرها اي ينضم اليها ويجتمع بهضه الى بعض فيها وقوله صلى الله عليه وسلم * لا يكيد احد اهل المدينة الا اماع كما يماع الملح في الماء الى غيرهما من الاخبار التي تدل على زيادة خطرهما وكنزة شرفهما وبان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحي وجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق من قولهم (قوله الا ان هذه) جواب عن هذه الاقوال اي لكن هذه الاشياء وهي اشتراط كون الجمع من الصحابة او من عترة الرسول او من اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجاع فانها ثبتت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه المعاني لا تختص بزمان ولا مكان ولا يقوم ومائنت به الاجاع حجة من نحو قوله تعالى * كنتم خيرا ما اخرجت للناس * وكذلك جعلناكم امة وسطا * ويتبع غير سبيل المؤمنين * وقوله عليه السلام * لا تجتمع امتي عليكم بالسواد الاعظم * وغيرها لا يوجب اختصاص الاجاع بشيء من هذا اي مما ذكرنا لان الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة كانوا امة محمد صلى الله عليه وسلم كان عترتهم من وثنى اهل كل عصر ومصر كذلك * اما الجواب عما قالوا فقول ما قال الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجاع حجة تتناول الموجودين في ذلك الزمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا ينقد اجاع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجاعهم ليس اجاع جميع المخاطبين وقت ورودها

وقال بعضهم لا يصح
الا من عترة الرسول
عليهم السلام فهم
الخصوصون بالعرق
الطيب المجبولون
على سواء السبيل
ومنهم من قال ليس
ذلك الا لاهل المدينة

وقد اجعنا على صحة اجماع من بقى من الصحابة بعد الرسول عليه السلام وبعد من مات بعده من الصحابة وليس ذلك الا لان الماضى غير معتبر كما ان الآتى غير منتظر * وقولهم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا لانزاع فيه انما النزاع في انه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة ايضا لانه لو صح ما قالوا لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكرنا وهو باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجماع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرك الاجماع على التجويز فيزول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثانى لان المراد من قوله تعالى * انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت * ازواج النبي عليه السلام عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك او الانتم او الشيطان او الاهواء والبدع او البخل والطمع على ما ذكر في التفسير فلا يصح الاحتجاج به * وكذا قوله عليه السلام * تركت فيكم الثقلين * من الاحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدها مع انه معارض بنحو اصحابي كالبحر الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون التمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابي اهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعتها ضرورة بل موافقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولان الخبث محمول على من كره المقام بها اذ كراهة ذلك مع جواز الرسول عليه السلام ومسجده وما ورده من البناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين اولان نفيا لخبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام وقوله المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتغالها على البيت والمقام والزمن والصفاء والمروة مواضع المناسك وكونها مولد النبي ومنشأ اسماعيل ومنزل ابراهيم عليهما السلام لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد فعرفنا انه لا اثر للبقياع في ذلك بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلا قال السمعاني وكما ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت دار المفاقيين وجمع اعداء الدين وفيهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى يفضوا ومن قال لئن رجعا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ومنها الماردون على الفاق وفيها طعن عبر وحوصر عثمان رضى الله عنهما حتى قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد اليكم * قال الفرالى رحمه الله ان اراد مالك ان المدينة هي الجامعة للصحابة فذلك ليس بمسلم له لانهم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل يزالون متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلاثمائة الى العراق وفرقة جعة الى خراسان وسائر

فهم اهل حضرة
النبي صلى الله عليه
وسلم الا ان هذه امور
زائدة على الاهلية
وما ثبت به الاجماع
حجة لا يوجب
الاختصاص بشئ
من هذا وانما هذا
كرامة الامة ولا
اختصاص للامة
بشئ من هذا والله
اعلم

البلاد واقاموا بها حتى ماتوا * وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثر ونوال العبرة بقول الاكثر فهو قاسد ايضا لما سبذ كروا ن اراد ان اتفاقهم في قول او عمل يدل على انهم استدلوا الى سماع قاطع فان الوحي نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك التريعة فهو تحكم اذ لا يستحيل ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر او في المدينة لكنه يخرج منها قبل نقله فالجدة في الاجماع والاجماع

(باب شروط)

(الاجماع)

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه قال

اصحابنا رحمهم الله

انقراض العصر

ليس بشرط لصحة

الاجماع حجة وقال

الشافعي رحمه الله

الشرط ان يموتوا

على ذلك لاحتمال

رجوع بعضهم لكننا

نقول ما ثبت به

الاجماع حجة لافضل

فيه وانما ثبت مطلقاً

فلا يصح الزيادة

عليه وهو نسخ عندنا

ولان الحق لا يعد

والاجماع كرامة له

للمعنى يعقل فوجب

ذلك بنفس الاجماع

(باب شروط الاجماع)

الانقراض الانقطاع وانقراض العصر اى اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها واختلفوا في اشتراطه لانقضاء الاجماع فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانقضاء الاجماع ولا لصيرورته حجة وهو اصح مذاهب الشافعي وذهب اجدين حنبل وابوبكر بن فورك الى انه شرط لانقضاء الاجماع واليه ذهب الشافعي في قول وقال بعض اصحابه كابى اسحق الاسفرائني ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم قولاً وفعلًا لا يشترط الانقراض لانقضاء الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت الباقيين يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطاً والا فلا واليه ذهب امام الحرمين * ثم القائلون بالاشتراط اختلفوا في فائده فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول من سمحوا في اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجمعوا وانقضوا مصرين على ما قالوا ليكون اجماعاً وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون المخالف مارقاً للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانقضاء الاجماع اذ اتفاقهم ليس اجماعاً بعد بل الامر موقوف فاذا انقضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبر او يكون قول المخالف اذذاك خرقاً للاجماع * وذهب الباقيون منهم الى انها جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا واعتبار موافقتهم لادخال من ادرك عصر من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدى الى ان ينقض الاجماع اصلاً * احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع فلا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله يكون الناس في حال تأمل وتفحص وكان رجوع الكل او البعض محتملاً ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار فلا يثبت الاجماع * يوضحه ان ابا بكر رضي الله عنه كان نهى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة من سبق الاسلام والعلم وقدم العهد على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة ولما صار الامر الى عمر رضي الله عنه خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم يقرض وان عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه عليه الصحابة ثم ان علياً رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني بانك في الجماعة احب الينا من رأيك وحدك

ولم يكن ذلك الا لان العصر لم يقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع * لكننا نقول ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بينهما اذا انقرض العصر ولم يقرض اى يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يصح الزيادة اى زيادة اشتراط الانقراض عليه اى على ما ثبت به الاجماع لانه اثبات شئ لم يدل عليه دليل اولان الزيادة تجري مجرى النسخ وهو لا يجوز بما ذكرنا من الدليل ولان الحق لا يعد والاجماع اى لا يجاوز كرامة اى كرم الله تعالى به الاهل والاجماع من هذه الامة لا معنى يعقل بدليل انه مختص بهذه الامة فلو كان معنى معقول لم يختص بامة دون امة فاذا كان كذلك يثبت ذلك اى عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجمعت على الخطأ وانه غير جائز * وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله حال تأمل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق واخروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بحديث التسوية في القسمة لان عمر قد خاف ابابكر رضى الله عنه في زمانه وناظره في ذلك فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا مكره في الاسلام كرها فقال ابوبكر رضى الله عنه انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدين بلاغ اى بلغه العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضى الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابى بكر فلا يكون الاجماع بدون رأيه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفة على رضى الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد ان عقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من اصحابه انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضى الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رأيك مع الجماعة احب اليك من رأيك وحدك دليل على ان مع عمر جماعة لان معه جميع الصحابة * وانما اختار ابو عبيدة ان يكون قول على منضمنا الى قول عمر رضى الله عنهما لانه كان يرجع قول الاكثر على قول الاقل وعلى لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل قوله (فاذا رجع بعضهم من بعد) اى من بعد ما اتفقوا على حكم تقريره وبيان ثمرته الاختلاف ولهذا قال بالفاء يعنى لما ثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر اى يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عندنا وقال الشافعى رحمه الله ومن شرط انقراض العصر يصح رجوعه لان في الابتداء ما لم يوجد الاجتماع من الكل عليه لا ينعقد الاجماع فكذا في حال البقاء ما لم يوجد الاجتماع من الكل لا يبقى اجتماعا لان الاجتماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجتماع على ما ذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع فلا يبقى استحقاق الكرامة ولا يبقى حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكتة تشير الى ان عندهم ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وما ذكرناه او لا يدل على انه لا ينعقد مع

فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعى يصح لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به فكذلك لا يبقى الا به ولكننا نقول بعدما ثبت الاجماع لم يسعه الخلاف وصار يقينا كرامة وفي الابتداء كان خلافه مانعا عندنا

احتمال الرجوع ولكننا نقول بعدمائبة الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يجوز
 لاحد خلافه كما لو تحقق الانقراض لان باتفاقهم تين ان الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم
 دليلا قطعيا كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبينا ان اجماعهم انعقد على
 الخطأ فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم
 يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب
 فظهر ان الابتداء مخلف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والضمير فيه ولم يسعه
 وخلافه راجع الى البعض قوله (وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم) يحتمل ان الشيخ رحمه الله
 ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعدما اجاب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين
 يعني ما ذكر الشافعي انه ما كان ينعقد اجماعهم في الابتداء الابه ممنوع ايضا على قول من لم
 يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعدما جبا عنه وفرقنا بين الابتداء والبقاء ويجوز انه ذكر
 على سبيل الدرج والاستطراد فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر
 الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضا * وقال بعض الناس مثل محمد
 بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه وابي الحسين الحياط من المعتزلة
 استاذ الكعبى لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة
 الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والا فلا
 * ونقل عن ابي عبدالله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت
 الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما
 في توريث الام نلت جميع المال مع الزوج والاب او مع المرأة والاب وخلاف ابي بكر رضي الله
 عنه في قتال مانعي الزكاة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لا يعتد بخلافه مثل خلاف ابن
 عباس رضي الله عنهما في تحريم ربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض
 الوضوء وهو اختيار سمس الائمة رحمه الله * وقبل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا
 وهو اختيار بعض المتأخرين * تمسك من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام * عليكم بالسواد
 الاعظم * والسواد الاعظم عامة المؤمنين واكثرهم لاجمعهم فدل هذا الخبر على ان الواحد
 المنفرد بقوله مخطئ وان قول الاقل لا يعارض قول الجماعة وبقوله عليه السلام * بد الله مع الجماعة
 فن شذذ في الباري كان لفظ الامة الوارد في قوله عليه السلام * لا تجتمع امتي على الضلالة *
 يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذوا احد منهم او اثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويراد
 اكثرهم ويقال رأيت بقرة سوداء وان كانت فيها اشعرات بيض وبان الامة في خلافة ابي
 بكر رضي الله عنه اعتمدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عباد وعلي وسلمان
 رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر مفيد للعلم مقدم
 على خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل
 ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا * وتمسك الجمهور بما اشار

وقال بعض الناس لا
 يشترط اتفاقهم بل
 خلاف الواحد لا
 يعتبر ولا خلاف الاقل
 لان الجماعة احق
 بالاصابة واولى
 بالحجة قال النبي
 عليه السلام عليكم
 بالسواد الاعظم
 والجواب ان النبي
 عليه السلام جعل
 اجماع الامة حجة
 فبقي منهم احد يصلح
 للاجتهاد والنظر مخالفا
 لم يكن اجماعا وانما
 هذا كرامة ثبتت على
 الموافقة من غير ان
 يعقل به دليل الاصابة
 فلا يصلح ابطال حكم
 الافراد وقد اختلف
 اصحاب النبي عليه
 السلام وربما كان
 المخالف واحدا وربما
 قل عددهم في مقابلة
 الجمع الكثير

اليه الشيخ في الكتاب * وتقريره ان الاجاع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى * ويقيم
غير سبيل المؤمنين * وكذلك جعلناكم امة وسطا * كنتم خيرة امة * وقوله صلى الله عليه وسلم * لا
لا تجمع امة على الضلالة * وهذه النصوص بحقيقتها تناول كل اهل الاجاع فابقى واحدا من اهل
الاجاع مخالفا لهم لا ينعقد الاجاع * وانما هذا كرامة اى كون الاجاع حجة يثبت بطريق الكرامة
من غير ان يعقل به اى باتفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق يعنى ثبت كونه حجة غير معقول
المعنى ولهذا لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم يثبت به
الاجاع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا خبروا بخبر
واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اى عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجاع بدون
رأيهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف الص * وقد اختلف اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كخليفة ابن
عباس رضي الله عنه في العول وفي اشتراط ثلثة من الاخوة للحجب الام من الثلث الى السدس
ومثل مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فيما تقرر به من مسائل الفرائض وربما قل عددهم في مقابلة
الجمع الكثير كخلاف ابن عمر وابي هريرة كثرة الصحابة رضي الله عنهم في جواز اداء الصوم
في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجاما ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد للجمع
والاقل الاكثر لو كان مذهب الاكثر اجاعا بحيث لا يجوز خلافه لاحالت العادة عدم الانكار
على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم في اظهار الحق * فان قيل قد تفرق قوم من
الصحابة باشيء وقد ائتموا الاجاع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة في وقت السحور وخلاف ابي
طلحة في اكل البرد في حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل *
قلنا انما يعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص فاما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد
بخلافه وخلاف حذيفة مخالف للص وهو قوله تعالى * حتى يتبين لكم الخط الابيض من الخط
الاسود من الفجر * وكذا خلاف ابي طلحة لان الله تعالى * قالم اتموا الصيام الى الليل *
والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد * وكذا خلاف ابن عباس في الربوا
مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثل بمثل * ولهذا انكرت
الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما بلغه الخبر لانه خالف الاجاع قوله (وتأويل
قوله عليه السلام) جواب عن تمسك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم امة المؤمنين
اى جميعهم ولهذا قال وكلهم تفسيراً وتأكيذا للعامة لان هذا اللفظ يطلق على اكثر من
هو امة مطلقة اى من هو من الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء
وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة دعوة لامة متابعة
* ودكر في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذى هو اعظم مما دون الكل
ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل السمعية كلها والمراد من متابعة السواد الاعظم متابعة
الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجاع من جميع اهله ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم

وتأويل قوله عليهم
السلام عليكم بالسواد
الاعظم هو عامة
المؤمنين وكلهم ممن
هو امة مطلقا

لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانعقاده * وهو الجواب عن قوله من شذ
 شذ في النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وندادا توحش بعد ما كان
 اهليا * فان قيل هذا الحديث يقتضي ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذا مخاطب
 لا يدخل فيمن امر بلازمهم واتباعهم فلم يمكن مخالف لا يتحقق كونه حجة * قلنا يلزم مما
 ذكرتم ان يكون في كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولا يكون حجة بدون
 المخالف وبطلانه ظاهر * ثم نقول يكون السواد الاعظم حجة على من يأتي بعدهم ممن هو
 اقل عددا من الاول فسمى الاول السواد الاعظم ويكون حجة على كل واحد منهم في معهم عن
 الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطا بالكل واحد ويكون حجة عليهم في حق وجوب
 العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة لله تعالى على عباده في وجوب العمل والاعتقاد
 بموجبه كالنصوص * واما قواهم لفظة الامة تطلق على مادون الكل فذلك من باب
 المجاز ولهذا اذا شذ عن الامة واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل هو
 العمل بالحقيقة واما امامة ابي بكر رضى الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة على وسعد
 وسمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لانعقاد الامامة ثم رجع هؤلاء الى ما
 اتفق عليه الامة تقرر الاجماع وتأكدت الامامة اذ ذاك بالاجماع واعتبارهم الاجماع
 بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن
 الخطأ والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر في التواتر فافترا قوله (واختلفوا في
 شرط آخر) اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد
 حقيقة ما ذهب اليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخوذ من غير ان يعتقد احد
 في المسئلة حقيقة شئ من طرفيها ولم يكن بعضهم في مهلة النظر فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع
 في العصر الذي بعده على احد قوليه في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا
 لصحته * وذهب عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعي الى انه يمنع ويبقى المسئلة
 اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع
 ويرتفع الخلاف السابق به * واليه مال ابو سعيد الاصطخري وابن ابي خيران وابوبكر
 القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله
 يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع الى آخر ما ذكر في الكتاب * وادابت هذا
 يخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين * احدهما ان معناه اختلف علماؤنا الثلاثة في
 اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع وقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك
 اى عدم الاختلاف ليس بشرط * وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على انه
 شرط عنده فثبت انه مختلف فيه بينهم * والثاني ان معناه اختلف في ان عدم اشتراط هذا
 الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علمائنا الثلاثة او هو مختلف فيه بينهم فقد صح
 عن محمد انه ليس بشرط * ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يصلح دليلا على اشتراطه

واختلفوا في شرط
 آخر وهو ان لا يكون
 مجتهدا في السلف فقد
 صح القول عن محمد
 رحمه الله ان ذلك ليس
 بشرط وان اجماع كل
 عصر حجة فيما سبق فيه
 الخلاف من السلف
 على بعض اقوالهم
 وفيما لم يسبق الخلاف
 من الصدر الاول

من وجهه ولا يصلح من وجهه في الوجه الاول يكون الاختلاف حقيقيا بينهم وعلى الوجه الثاني لا يكون فلماذا اختلف المشايخ في ان عدم اشتراطه على الاتفاق او على الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابي يوسف في الكتاب لانه في بعض الروايات مع ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في اصول شمس الائمة وفي بعضها مع محمد بن علي ما ذكر في الميزان * وقد حكى عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف ينقد ويرتفع الخلاف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه قوله (فقد صح عن محمد بن علي رحمه الله ان قضاء القاضي متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف * واعلم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة فاكثرهم لم يجوزوه حتى قال عمر رضي الله عنه كيف تدعونهم وقد اختلطت لحومكم بلحومهم ودماءكم بدمائهم * وجوزوه على وجابر وغيرهما حتى قال علي رضي الله عنه اتفق رأيي ورأي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والآن رأيت بيعهم * وقال جابر رضي الله عنه كذا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم * ثم التابعون اجمعوا قاطبة على انه لا يجوز فلو قضى قاض بجواز بيع ام الولد يكون قضاءه باطلا عند محمد بن علي رحمه الله لانه قضاء في فصل بجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عنده قد ارتفع الاختلاف السابق بهذه الاجماع وان المسئلة لم تبقى اجتهدية * وروى الشيخ ابو الحسن الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا يقض لانه قضاء في فصل مجتهد فيه فقال بعض مشايخنا وهم الذين اثبتوا الاختلاف في اشتراط هذا الشرط بين اصحابنا منهم شمس الائمة الحلواني * هذا اي هذا الجواب دليل على ان عند ابي حنيفة لم يرتفع الاختلاف السابق وانه منع من انعقاد اجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم يقض * وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة كذا يعني لا يدل هذا الجواب منه على ان ذلك الاختلاف منع من انعقاد اجماع المتأخر بل تأويل قوله ان هذا اي الاجماع الذي تقدمه خلاف اجماع مجتهد فيه اي مختلف فيه فعند اكثر العلماء هو ليس باجماع * وفيه شبهة اي عند من جعله اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك ينفذ قضاء القاضي فيه اي في بيع امهات الاولاد ولا يقض لانه ليس بمختلف للاجماع القطعي بل هو مختلف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينفذ * وهو نظير ما اذا قضى القاضي في فصل اختلف فيه العلماء يصير لازما ومجمعا عليه حتى لو قضى قاض آخر في هذه الحادثة على خلاف القضاء الاول كان باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه بان استقضى محدود في قذف فقضى بقضية او استقضيت امرأة فقضيت في الحدود والقصاص فرفع الى آخر فابطله جاز لان نفس القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثاني في مجتهد فيه لا في امر مجمع عليه فينفذ كذا ههنا * وذكر في فصول الاستر وشي وفي القضاء بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان ابطل بطل وهذا اوجه الاقويل قوله (واما من اثبت الخلاف)

فقد صح عن محمد بن علي رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد باطل وذكر الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا يقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل على ان ابا حنيفة رحمه الله جعل الاختلاف الاول مانعا من اجماع المتأخر وقال بعضهم بل تأويل قول ابي حنيفة ان هذا اجماع مجتهد وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي ولا يقض عند الشبهة اما من اثبت الخلاف فوجه قوله ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته

الاختلاف الاول ولم يجعله مرتفعاً بالاجماع المتأخر وجعل عدم الاختلاف شرطاً لانقضاء الاجماع
فوجه قوله ان الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل اتفاقهم لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج
بموته عن الامة ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذهب بموت اصحابها كذهب ابي حنيفة
والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقيين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات
احد الفريقين اجماعاً لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة
لا يكون اجماعاً ثم استوضح هذا الكلام فقال الاتري ان خلافه اى خلاف المخالف اعتبر
لدليله لالعيه اى للذات المخالف لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل
المخالف باق بعد موته وكان كبقاء نفسه مخالفاً ولا ر في تصحيح هذا الاجماع وهو الذي سبقه
اختلاف تضليل بعض الصحابة اى يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لان اجماع
التابعين لو انعقد على احد قولي الصحابة فيما اختلفوا فيه اتبين ان الحق هو القول الذي ذهب
المجمعون اليه وان القول الآخر خطأ يقيين فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال اذ خطأ
بقيين هو الضلال واحداً ليقن بآب بن عباس رضى الله عنهما انه ضل في انكاره العول وفي
تورينه الام نلت كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسئلتين
ولا بآب بن مسعود رضى الله عنه ذلك في تقديمه ذوى الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده
على خلاف ذلك قوله (وقد قال محمد رحمه الله) لم يرد انه قول محمد خاصة فانه قول علمائنا
جميعاً لكن محمداً هو الذي اوردته في الاصل فاسنده اليه فاذا قال لامرأته انت خلية او برية
او باين او بنة او حرام وقال اردت بذلك نلت تطبيقات ثم جامعها في العدة وقال علمت انها
على حرام لا يجب عليه الحد لان بين الصحابة في هذا اختلافاً ظاهراً وكان عمر رضى الله عنه
يقول انها اى الطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج نكاحاً فيصير ذلك شبهة في درء
الحد ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكتابة يعقب الرجعة عند نية الثلث اما عندنا
فلان الواقع بانكثابات بواثن فاما عند الشافعي فلان الواقع بالكتابة وان كان رجعياً الا ان
نية الثلث تصح ولا رجعة بعد الثلث ووطى المعتدة عن طلاق باين يوجب الحد بالاتفاق
اذا قال علمت انها على حرام ولم يوجب الحد ههنا فعرفا ان الاختلاف السابق يمنع من انعقاد
الاجماع * ووجه القول الآخر هو ان الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع ان الدلائل
التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبقه وبين اجماع لم يسبقه خلاف
فصرفها الى اجماع لم يسبقه خلاف تقييدها من غير دليل يوجهه فكان باطلاً * الاتري ان
اختصاص هذه الامة لهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما
يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول من يأتي بعدهم
بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذلك لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم
على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت * بينه ان الصحابة لو اختلفوا في مسألة على قولين
ثم اجمعوا على احدهما سقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتأخر فكذلك في مسئلتنا لان الحجة

الاتري ان خلافه
اعتبر بدليله لالعيه
ودليله باق بعد موته
ولان في تصحيح هذا
الاجماع تضليل
بعض الصحابة مثل
قول عبد الله بن عباس
في العول وقد قال فيمن
قال لامرأته انت
خلية برية بنة باين
ونوى الثلث ثم وطئها
في العدة لا يحد لقول
عمر رضى الله عنه انها
رجعية ولم يقل به
احد عند نية الثلث
ووجه القول الآخر
ان دليل كون الاجماع
حجة هو اختصاص
الامة بالكرامة بالامر
بالمعروف والنهي
عن المنكر وذلك انما
يتصور من الاحياء في
كل عصر فاما قوله ان
الدليل باق فهو كذلك
لكنه قد نسخ كنص
يتترك بخلاف القياس

في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة باجماعهم سقط
 باجماع الباقيين ايضا* فان قيل لو كان الاجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الاجماع
 لان استقرار خلاف العصر الاول بعد النظر والاجتهاد دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ
 بكل واحد من القولين باجتهاد او تعليل وهو يعارض اجماع العصر الثاني على امتناع الاخذ
 بكل واحد من القولين ويلزم من هذا التعارض تخطئة احدا لاجماعين وهو ممتنع سمعنا قلنا
 لا نسلم لزوم التعارض لانه انما يلزم لو كان اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على
 اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان احدا القولين لا بد من ان يكون
 خطأ اذ المصيب واحد واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطأ خطأ* ولئن سلمنا اجماعهم
 على جواز الاخذ بكل واحد منهما الا انا نقول وهو مشروط بان لا يعتقد اجماع على احد
 الطرفين كما ان نسوغهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروطا بتقاء القاطع* فان قيل لو
 جاز تقدير الاشتراط في ذلك الاجماع لجاز ان يعتقد اجماع ثان على خلاف اجماع اول ولجاز
 ان يخالف واحدا لاجماع ويقدر ان الاول كان مشروطا بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف وهو
 باطل* قلنا فيه ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا* ولو سلم فلا اجماع
 يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم يمنع فيما نحن فيه كما ولم يستقر خلافهم* ثم اجاب عن كلام
 الخصم فقال اما قوله اى قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اى هو كما قال لكنه نسخ اى
 لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس يخرج
 القياس عن ان يكون معتبرا معمولا به* قال صاحب الميزان هذا ضعيف لان بوفات
 الرسول عليه السلام خرج الاحكام عن احتمال النسخ لانقطاع الوحي الذى توقف النسخ
 عليه بوفاته بل الجواب الصحيح ان اجماع التابعين بين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان
 الدليل لا يظهر خطأ ابدا بل يتقرر بمضى الزمان فاما الشبهة فتزول وقد قام الدليل على
 البطلان فتبين انه شبهة* ويمكن ان يجاب عنه بان بوفات الرسول عليه السلام لم يبق
 مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الاحكام الباتة في زمانه على ما كانت* فاما الاحكام
 الباتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم فيجوز ان تنسخ وهو مختار المص
 بان يوفق الله تعالى بعد نبوت حكم باجماع او باجتهاد اهل عصر اخر ان يتفقوا على خلافه بناء
 على اجتهاد نسخ لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا بآيات انتهاء مدة
 الحكم الاول كافي النصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للرأى في معرفة انتهاء مدة
 الحكم لانا لا ندعى انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بأرائهم بل نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء
 المصلحة وفقهم الله تعالى للاتفاق على خلاف الفريق الاول فتبين به ان الحكم قد تبدل
 بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق بتبدل المصلحة ومدة الحكم قوله (واما
 التضييل فلا يجب لان الرأى كان حجة يومئذ) الى آخره وهو ظاهر ولان التضييل هو الخطأ
 من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه وذلك لان

فاما التضييل فلا
 يجب لان الرأى
 يومئذ كان حجة لفقد
 الاجماع فاذا حدث
 الاجماع انقطع الدليل
 الاول للحال وذلك
 كالصحابة اذا اختلفوا
 بالرأى فلما عرضوا
 ذلك على النبي عليه
 السلام فرد قول
 البعض لم ينسب
 صاحبه الى الضلال
 وكصلاة اهل قباء بعد
 نزول النص قبل
 بلوغهم وانما اسقط
 محمد رحمه الله الحد
 بالشبهة ومن شرطه
 اجتماع من هو داخل
 في اهلية الاجماع
 وبعض مشايخنا شرط
 الاكثر وانصح ما
 قلنا لانه انما صار
 حجة كرامة تثبت
 على اتفاقهم فلا تثبت
 بدون هذا الشرط

المجتهدين في الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن لا يجب عليه الاعتقاد بحقيقة قوله الا من حيث الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد على الابهام ان ما اراد الله بما اختلفا فيه حق واذا لم يعتقد حقيقة مذهبه بطريق القطع لا يكون ضلالا ولا يكون تخطئته تضليلا * للحال اى مقتصر على الحال وذلك اى اختلاف الصحابة وحدوث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالرأى ورد الرسول عليه السلام قول البعض وكصلاة اهل قباء فانهم صلوا الى بيت المقدس بعدما نزلت فرضية التوجه الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت الى الكعبة ثم لم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطأه يبين ان ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ فكذا هذا وبقاء بالضم والمد من قرى المدينة بنون ولا بنون * وقال شمس الأئمة رحمه الله كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول باباحة المتعة ثم رجع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه الى الحالة ولم يكن ذلك موجبا لتضليله فيما كان يفتى به قبل الرجوع فكذا ما نحن فيه قوله (وانما اسقط محمد بالشبهة) اى بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فان على قول من لم يحمله اجماعا يكون الاختلاف الاول باقيا فورث الاختلاف فيه شبهة بقاء الاختلاف الاول والحديث بطاى شبهة * الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله نفذ قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لهذه الشبهة فلان يسقط الحد لهذه الشبهة كان اولى قوله (ومن شرطه) اى من شرط الاجماع كذا انما اعاد ذكر هذه المسئلة بعدما ذكرها مرة لانه ذكرها هناك بطريق الاستطراد وههنا ذكرها قصدا وليبين ان فيها اختلافا لبعض مشايخنا وليبين اختياره في هذه المسئلة

(باب حكم الاجماع)
قال الشيخ الامام
رضي الله عنه حكمه
في الاصل ان يثبت
المراذبه حكما شرعيا
على سبيل اليقين

(باب حكم الاجماع)

حكم الشيء وهو الاثر الثابت انما يتحقق بعد وجود ركنه من هو اهله وبعد وجود شرطه فلذلك اخرد عنهما حكم الاجماع في الاصل اى اصل الاجماع وهو ان يتحقق بجميع شرائطه ان يثبت المراد به على سبيل اليقين يعنى الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب والسنة فان لم يثبت اليقين به في بعض المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الآية المؤولة وخبر الواحد وقوله حكما شرعيا منتصب على الحال من المراد ويصح للحال لانصافه بصفة كقوله تعالى قرأنا في قوله عز اسمه * كتاب فصلت آياته قرأنا عرييا وقد مر بيانه في اول الكتاب وانما قيد بقوله حكما شرعيا اى امر ادنيا اشار الى ان محل الاجماع الامور الدينية لا غير واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود البارى جل جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور واما ما لا يتوقف صحة الاجماع عليه فان كان امر ادنيا يكون الاجماع حجة الله اقسواء كان من الفروع الشرعية كوجوب الصلاة والزكاة واحكام الدماء والفروع او من الاحكام العقلية كروية البارى لا في جهة ونفى الشريك وغفران المذنبين وان كان امر ادنيا ويا كتهيز الجيوش وتدير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها فقد

اختلفوا فيه قال بعضهم يكون الاجماع فيه حجة حتى لو اتفق اهل عصر على شئ من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه بعده لان النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا عليه لم يفصل بين اتعاقبهم على امر ديني او دنيوي * وقال بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع لا يكون اعلى حالا من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة في احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في قصة النلقح * انتم اهل ما موردياكم * وكان اذا رأى رأيا في الحرب راجعه الصحابة في ذلك وربما كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن احدي راجعه فيما كان من امر الدين * وذكر في الميزان ان على قول من جعل الاجماع جهة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كافي الاجماع في امور الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال ساعة فساعة والحاصل ان الاجماع حجة . مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النخعي والشافعي من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقالت الامامية منهم انه ليس بحجة من حيث الاجماع ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله . مقطوع بصحته فالجحة قول الامام عندهم دون الاجماع * وقوله ومن اهل الهوى من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة يشير الى انه يكون حجة عندهم غير قاطعة ويحتمل ان يكون كذلك عند من رأى الاجتهاد منهم حجة لان اجتهاد واحد من اهل الاجماع اذا كان حجة في حق نفسه حتى وجب عليه العمل به كان اجتهاد الجميع حجة في حقهم ايضا الا انه يكون حجة ظنية يجوز مخالفتها اذا تبدل الاجتهاد ولكن المذكور في الكتب ان الاجماع عندهم لاء ليس بحجة مطلقة تمسك من لم يجعله حجة بوجوه احدها ان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقوال العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقوالهم في الحوادث فتثبت ان معرفة قول الامة باجماعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق آرائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب والمطالب واخذ كل قوم صوته من اساليب الطيور فيكون تصوير اجماعهم في الحكم المظنون به بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام او قعود او كل نوع من الطعام والساقى انه لو انعقد ما ان يعقد عن نص او امالا اذ لا بد له من مستند ولا يجوز ان يعقد عن نص لانه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم اذا تعلق وقع الاستغناء به عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولا يجوز ان يعقد عن اماراة لانهم مع كثرتهم واختلاف همهم لا يتفقون على رأى واحد مذكرون على انه ان انعقد عن اماراة يكون الامارة هي الحجة دون الاجماع ايضا * والثالث وهو المعتمد لهم في هذا الفصل ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان انعقاد الاجماع على وجه يؤمن معه الخطأ غير متصور لان كل واحد منهم اعتمد على ما لا يوجب العلم ويحتمل الخطأ ويستحيل ان يجوز على كل واحد منهم الخطأ ثم لا يجوز الخطأ على جماعتهم كما يستحيل عكسه وهو ان يكون كل واحد صيبا ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل

ومن اهل الهوى من
لم يجعل الاجماع حجة
قاطعة لان كل واحد
منهم اعتمد على ما لا يوجب
العلم امكن هذا
خلاف الكتاب
والسنة والدليل
المعقول

ان يكون محل واحد من الجماعة اسودا وابيض ولا يكون الجميع بتلك الصفة واذا كان كذلك لا يكون اجماعهم حجة قاطعة كقول كل واحد منهم * قوله (لكن هذا) اى ما ذكره المخالف خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول فان هذه الدلائل يوجب انه حجة كما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة * اما الكتاب فقوله تعالى * ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى * ويتبع غير سبيل المؤمنين نولى ما نولى ونصله جهنم * وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى توعده على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعده على مخالفة الرسول والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولاً وعملًا ولولم يكن ذلك محرماً لما توعده عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقق الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم وعلى ما ذكر في هذا الكتاب انه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاققة الرسول في استيجاب النار وسوى بينهما فكان ترك كل واحد منهما واجبا قطعاً ثم ترك المشاققة انما وجب قطعاً لان قول الرسول حق يبين فكذلك ترك اتباع غير سبيل المؤمنين انما وجب قطعاً لان سبيلهم حق يبين ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعده عليه بشرط مشاققة الرسول فلا يثبت التوعده بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان اراد بكونه مشروطاً بها الاشرط الملفظى فهو ممنوع اذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع بالمشاققة في صحة ترتب الوعيد عليه وان اراد به ان الوعيد ترتب على المشاققة والاتباع المذكورين مجعولاً فلا يثبت ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده لان الحكم المعلق بشرطين لا يثبت عند وجود احدهما كما لو قال ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق لا يثبت الطلاق باحد الامرين فذلك فاسد ايضا قد ثبت ان المشاققة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى * ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب * وقد ساعدنا الخصم في ذلك فلو كان المجموع شرطاً وسبباً لاستحقاق العذاب يلزم منه ان لا يكون المشاققة بانفراده سبباً لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاققة بانفرادها سبباً لذلك كان الاتباع بانفراده سبباً له ايضا اذ لو لم يجعل سبباً له لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى * والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر * ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق * ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثماً * في ان كل واحد من الامور الثلاثة سبب للاثم * فان قيل الاستدلال بهذه الآية انما يتم لو ثبت ان الاتباع عبارة عن مجرد الامان بمثل فعل الغير وليس كذلك والا يلزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود في الايمان بالله ونبوة موسى عليه السلام بل متابعة الغير عبارة عن الايمان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فاما الآتى بمثل فعل الغير لاجل ان الغير فعله بل لان الدليل ساقه اليه لم يكن تبعاً للغير واذا كان كذلك حصل بين متابعة سبيل المؤمنين وبين متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهي ان لا يتبع احداً صلاباً بل يتوقف الى ظهور الدليل واذا حصلت هذه الاسطة لم يكن تبعاً للغير سبباً للمؤمنين وحده بانواعه سبباً للمؤمنين فسدق

اما الكتاب فان الله تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولى ما نولى فلو وجب هذا ان يكون سبيل المؤمنين حقايقين

الاستدلال * قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع في الآية نفس الموافقة والسلوك بدليل انه لو قيل فلان يتبع السبيل الفلاني يفهم منه نفس السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل المؤمنين من غير قصد الى اتباع احد بل لشبهة صرفته اليه كان مستحقا للوعيد بلاخلاف * ويؤيده قراءة عبدالله ويسلك غير سبيل المؤمنين فعرفنا ان المراد من الاتباع ههنا نفس السلوك والموافقة واذا كان كذلك انتفت الواسطة التي ذكرها الخصم ولزم من حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة * يوضح ما ذكرنا ان شرب الخمر وترك الصلوة مثلا غير سبيل المؤمنين فاذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلاة لزم عليه ترك اشرب والتحرز عن ترك الصلاة وهما غير سبيل المؤمنين فنبت انه لا واسطة بينهما فيلزم من انتفاء احدهما نبوت الآخر لا محالة * فان قيل لفظ السبيل متروك الطاهر فان حقيقته الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد منه فيحمل على ما يدل عليه ظاهر الكلام وهو الطريق الذي صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره وهو الكفر بالله وتكذيب الرسول عليه السلام فان احدا لو قال لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذي صاروا صالحين لا سبيلهم في كل شيء حتى الاكل والشرب * ويؤيده ان الآية نزلت في طعمة بن ابرق فانه سرق درعا والتحق بالمشركين مرتدا فنزل قوله تعالى ومن شاقق الرسول اى يخالفه من بعد ما تبين له الهدى اى ظهر له الدين الحق * ويتبع غير سبيل المؤمنين اى غير طريقهم بالارتداد كما فعله طعمة * نولى ما تولى وتركه وما تولى من ولاية الشيطان * وقيل ندعه وما اختار لنفسه من الدين غير دين الاسلام * ونصه جهنم ندخله فيها كذا ذكر في التفاسير واذا حل السبيل على ما ذكرنا لم يتبق حجة في الاجماع * قلنا * الاصل اجراء الكلام على عومه واطلاقه والسبيل مطلق او عام بالاضافة الى المؤمنين اذا لاضافة بمنزلة لام التعريف الموجبة للتعميم فتقتضى النص بعومه واطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين الا ترى انه لو قيل لاحد اتبع سبيل العلماء يقتضى ان يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء * وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول الا ترك اتباع سبيل المؤمنين الذي صاروا به مؤمنين فلو حملنا السبيل على ذلك لزم التكرار * ولا يعتنى لقولهم نزل في رجل مرتدا لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب * وذكر بعض الاصوليين ان هذه الآية ليست بقاطعة في وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون المراد ويتبع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او في الايمان به لا فيما اجمعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع واية ما في الباب انها ظاهرة فيه فيستقيم التمسك بها ما يرى الاجماع حجة ظنية لا يكفر ولا يفسق مخالفها كما هو مختار بعض المتأخرين من اصحاب الشافعي لا لمن يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفها لان التمسك بالمحتمل الظنى في مقام القطع غير مفيد * واجيب عنه ان كل احتمال لا يقدر في كون الدليل قطعيا فان الاحتمال قد تطرق الى جميع العقلان من دلائل التوحيد والبوة وغيرهما فلو اعتبر

كل احتمال لم يبق دليل قطعي وقد بينا فيما تقدم ان الظواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضي ابي زيد وعامة المتأخرين * يوضحه ان اهل الاهواء تمسكوا فيما ذهبوا اليه بشبهة من الكتاب والسنة يحتملها اللفظ لكنهما كانتا خلاف الطاهر لم تقدح في قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم فعرفنا انه لا اعتبار لاحتمال لم ينشأ عن دليل * وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يثبت بخطاب الشارع الاما يقتضيه ظاهره ان تجرد عن قرينة وان احتمل غير ظاهره * او ما يقتضيه مع قرينة ان وجدت معه قرينة اذ لو جاز ان يثبت به غير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك يفضي الى اشتباه الامر على الناس * الا ترى اننا نعلم الشيء جازئ الوقوع قطعاً منقطعاً بانه لا يقع فانه يجوز انقلاب ماء جيمون دماً وانقلاب الجدر ان ذهباً وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع فكذا هما وان جوزنا من الله تعالى كل شيء ولكن الله تعالى خلق فينا علماً بديهيافانه لا يعني لهذه الالفاظ الاظواهرها فكذلك اما عن الالتباس وعرفنا ان الطواهر قاطعة يجوز التمسك بها في الاحكام القطعية قوله (وقال تعالى كتم خيراً) كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ * ومنه قوله تعالى * وكان الله غفورا رحيماً * ومنه قوله عز وجل * كتم خيراً * كانه قيل وجدتم وخلقتم خيراً * وقيل كتم في علم الله خيراً * وقيل كتم في الامم قبلكم مذكورين بانكم خيراً * موصوفين به * اخرجت اظهرت * وقوله جل ثناؤه تأمرون بالمعروف كلام مستأنف بين به كونهم خير امة كما يقال زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم * وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بانهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولا م التعريف في اسم الجنس يقتضي الاستغراق فيدل على انهم امرؤا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطأ قولنا لكانوا اجمعوا على منكر قولنا فكانوا آمرين بالمسكر ناهين عن المعروف وهو يناقض مدلول الآية * وعلى ما هو المذكور في الكتاب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان كلمة خيريهما بمعنى التفضيل فتدل على النهاية في الخيرية وذلك بوجوب حقبة ما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقه لكانوا آمرين بالمسكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيراً مطلقاً فيلزم منه خلاف النص * وعبرة التقويم ان كلمة خير بمعنى افعال فتدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كينونته مع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخير وهو بمعنى افعال على انهم يصيبون لامحالة الحق الذي هو حق عند الله تعالى اذا اجتمعوا على شيء وان ذلك الحق لا يعدوهم اذا اختلفوا * فان قيل * الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي اتصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يمكن اجراؤها على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عدماً * قلنا * ليس المحاط بقوله

اخرجت للناس
تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر
والخيرية توجب
الحقية فيما اجمعوا

كنتم غير امة كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بانه خير امة
والشخص الواحد لا يوصف بانه امة حقيقة ولانه يلزم منه ان يكون كل واحد خيرا من
صاحبه وهو مستحيل فكان المخاطب به مجموع الامة فكان هذا بمنزلة قول الملك لعسكره
انتم خير عسكر في الدنيا فتفتحون القلاع وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان الملك وصف
كل واحد من آحاد العسكر بذلك بل يفهم منه انه وصف المجموع به بمعنى ان في العسكر من
هو كذلك فكذا ههنا وصف مجموع الامة بالخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى
ان فيهم من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوفون به * كقوله تعالى * واذ قاتل ياموسى
لن تؤمن لك * واذ قتلتم نفسا فادار اثم فيها * وكقول الرجل بنو هاشم حلما واهل الكوفة
قهاء اى فيهم من هو موصوف بهذه الصفة او اكثرهم موصوف بها قوله (وقال الله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا) اى ومثل ذلك الجملة العجيب وهو جعل الكعبة قبلة * جعلناكم
اى صيرناكم * امة وسطا اى خيارا وهى صفة بالاسم الذى هو وسط الشئ * ولذلك استوى
فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث * وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها
الخلل والاوساط بحمية * وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ليست الى بعضها
اقرب من بعض * والتمسك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامة بكونهم وسطا
والوسط هو العدل الذى يرتضى بقوله قال تعالى * قال اوسطهم * اى اعدلهم وارضاهم * قولا
وقال الشاعر * هم وسط يرضى الانام بحكمهم * اذا نزلت احدى الليالى بمعظم *
فيقتضى ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوفا
بها لان الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا كان باطلا
وكذبا والكاذب المبطل يستحق الذم فلا يكون عدلا * وهو معنى قوله وذلك اى كونهم
وسطا بضاء الجور اى الميل عن سواء السبيل * قال القاضى الامام الوسط في اللغة من
يرتضى بقوله ومطلق الارتضاء فى اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطأ فى اصل مردود
ومنهى عنه الا ان الخطى ربما يعذر بسبب عجزه ويؤجر على قدر طلبه للحق بطريقه لان
يكون الخطأ مرضيا عند الله عز وجل * فان قيل * وصفهم بذلك لا يقتضى كونهم
عدولا فى كل شئ لان الوصف فى جانب اثبوت يتحقق فى صورة واحدة فان قولنا زيد
حالم يقتضى كونه حالما بنى * ولا يقتضى كونه عالما بكل الاشياء * وان سلمنا انه يقتضى كونهم
عدولا فى كل شئ * فذلك لا يقتضى كونهم محققين فى الاجماع فان الخطأ ان كان معصية فهو
من الصغائر لا من الكبائر فلا يقدح فى العدالة * قلنا * انه تعالى حالم بالطاهر والباطن
فلا يجوز ان يحكم بعدالة احدا لا والخبر عنه يكون عدلا حقيقة كالمركب اذا خبر بعدالة شاهد
يقتضى ان يكون عدلا ظاهرا وهما قد اطلق القول بعدالتهم فيجب ان يكونوا عدولا فى كل
شئ * وان لا يجرى عليهم الخطأ فيما اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو يناقض العدالة
المطلقة الحقيقة * بخلاف شهود الحاكم حيث ثبتت عدالتهم ويجوز شهادتهم مع جواز

وقال وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس
والوسط العدل وذلك
يضاد الجور والشهادة
على الناس تقتضى
الاصابة والحقية اذا
كانت شهادة جامعة
للدنيا والآخرة

الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطأ في شهادتهم لانه لا سبيل له الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالطاهر * والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند الاجتماع صدقة فيما خبروا وان قولهم حجة فان الحكم لا يحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لا يقدمون الا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم * فان قيل المراد به شهادتهم في الآخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضي ان يكونوا صدقة في شهادتهم في الآخرة لا فيما اجعوا عليه وان يكونوا عدولا في الآخرة لافي الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل قلنا لا تفصيل في الآية فتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر المشهود به وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما في قولك فلان يعطى ويمنع فيكون الآية متناولة شهادة الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة كما قالوا القال سنجعلكم امة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الآخرة لا يبق في الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والآخرة يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا لا محالة فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله عراسمه قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء * نعم لم يلزم منه ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة * قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لا تشهدون بالحق * فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى * وكذلك جعلناكم * جميع من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علما باجماع كل من صدق النبي عليه السلام وان كان المراد من وجد في زمان نزول الآية فينبغي ان لا يكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك القول * قلنا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك فلا يجوز ان يقسم تقسيما يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل كل عصر على ما مر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان في اثبات كون اجماع حجة على قوله تعالى * يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين * ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالتابعة في بعض الامور لانه غير متبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في

كل الامور الذي يجب متابعتها في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة اننا لانعرف واحدا نقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم فثبت انهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة قوله (وقال النبي عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة) هذا من المحجج المتعلقة بالسنة في اثبات كون الاجماع حجة وهي ادل على العرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من حجة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تطاهرنا عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمرو وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة اليمان وغيرهم رضي الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الخطاء * مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن * لا يجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة * سألت ربي ان لا يجتمع امتي على ضلالة فاعطانيه وروى علي خطأ * يد الله على الجماعة * لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة وروى ولا على خطأ * عليكم بالسواد الاعظم * يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ * من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه * من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية * لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يخرج الدجال * لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله * ثلث لا يغفل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والصبر لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحبط من ورائهم * من سره بحبوبة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد * لن يزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناولهم اى ماداهم الى يوم القيامة وروى لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله ستفترق امتي كذا وكذا فرقه كلها في النار الا فرقة واحدة قبل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غيرها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدعها احد من اهل القل من سلف الامة وخلفها من موافقي الامة ومحافظيها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه * ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضروري فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضروري بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر آحادها تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة على وجود حام وخطابة حجاج من آحاد وقابع نقلت عنهم * وثانيهما حصول العلم الاستدلالي وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسك بها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا تكثير الى زمان الحالف والعادة قاصية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرار الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع امتي على الضلالة و عموم الصنف في جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا وامر النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر ليصلي بالناس فقالت عائشة انه رجل رقيق فرع رجليه صلى بالناس قال النبي عليه السلام ابي الله ذلك والمسلمون وسئل عن الحميرة يتعاطاها الجيران فقال مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان يثبت
احد على قساده وابطاله واظهار النكير فيه * واعترض عليه من وجوه * احدها انه
ربما خالف واحد ولم ينقل * واجيب بانه مما تخيله العادة اذا اجماع من اعظم اصول الدين
فلو خالف فيه مخالف اشهر اذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجين وخذ الشرب
وغيرهما فكيف اندرس في اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ في نفيه او اثباته
الا ترى انه اشهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختلف في خلاف اكابر الصحابة
والتابعين * والثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدلتكم بالاجماع على صحة الخبر
وبالخبر على صحة الاجماع * واجيب باننا استدللنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بالاخصار
عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضي ادكار اثبات اصل قاطع بحكم على القواطع بخبر
غير معلوم فليما بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع * والعادة اصل يستفاد منها معارف
بها يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك * والثالث
لعلهم اثبتوا الاجماع بغيرها * واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بها في
معرض التهديد لمخالف الجماعة دليل ان الاثبات انما كان بها * الرابع لو كانت معلومة الصحة
لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعا للشك والارتياب * واجيب بان عدم التعريف
يجوز ان يكون لكون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية دلت ضرورة على
قصده الى بيان نفي الخطأ عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها
لطرق الى احادها احتمالات فاكثفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به اصل
مقطوع به * الخامس جلهم الضلال في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة على
الكفر والبدعة * وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر
* ودفع بان اللفظ لا ينفي عنه ويؤكد كدفع قوله تعالى * ووجدك ضالا فهدى * وقد فهم على الضرورة
من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر فقد
انتم بها في حق علي وابن مسعود وابي وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم
من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا قاي خاصة للامة فدل على انه اراد ما لا تعصم عنه
الآحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي في العصمة
عن الخطأ في الدين واثار الشيع الى جواب هذا السؤال بقوله عموم النص وهو نفي
الضلالة محالة بلام التعريف ان كان الرواية باللام وكونها مكررة في موضع النفي ان كانت
الرواية بغير لام ينفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا لان الضلالة ضد
الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع والاصل في الكلام العام اجراؤه على
عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل * السادس جلهم الخطأ على بعض
انواعه من الشهادة في الآخرة او بما يوافق النص المتواتر او دليل العقل دون ما يكون
بالاجتهاد والقياس واجيب بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان ما دل

الدليل على تجويز الخطأ عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر فاذا لم يكن فارق لم يثبت تخصيص بالتحكم * ثم هذه الاخبار انما وردت لايحباب متابعة الامة والحث عليها والزجر عن المخالفة فلو لم يكن الخطأ محمولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم لامتنع ايجاب المتابعة فيه لكونه غير معلوم وبطلت قاعدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس اياهم في العصمة عن بعض انواع الخطأ اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كان انسان يعصم عن الخطأ في بعض الاشياء * وبهذا خرج الجواب ايضا عن قولهم الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم القيامة واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمتنع الخطأ والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لا يتصور رجل الامة على كل من آمن بالله الى يوم القيامة اذ لا زجر ولا حث فيها قوله (واما المعقول فكذا) وتقريره ما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل العقلي القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة فتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعها الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطاء واختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال يوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لدوام الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال ولا يقال ان الاجماع يكون في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة * لانا نقول انما يعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى الجملة لا يخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فتى جوزتم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته فينقطع شريعته في حق ذلك الحكم ابدا * فان قيل لانسلم انه يلزم منه انقطاع الشريعة لان الحكم الذي اجمعهوا عليه ان كان ثابتا في الشرع قبل الاجماع بنص من وجوب الصلوات الخمس ببقاء ذلك النص ولا اثر للاجماع في اباته وان لم يكن ثابتا لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناوِلا له لانه انما يؤول الاحكام الموجودة في الشريعة وقت ورودها لما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها * على انا ان سلما انه دخل تحت هذا النص لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة * قلنا جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بظواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لانه يثبت بالاجتهاد فان القياس مظهر للحكم لا منبث له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص * وقولهم لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة فاسد لان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي صلى الله

واما المعقول فلان
رسولنا عليه السلام
خاتم النبيين وشريعته
باقية الى آخر الدهر
وامته ثابتة على
الحق الى ان تقوم
الساعة قال النبي عليه
السلام لا تزال طائفة
من امتي على الحق
ظاهرين حتى تقوم
الساعة وقال حتى
تقاتل آخر عصاة
من امتي الدجال

وانما المراد بالامة من لا يتمسك ﴿ ٢٦١ ﴾ بالهوى والبدعة ولو جاز الخطاء على جماعتهم وقد

عليه وسلم والكل ينتقى بانتفاء بعضه * الا ترى ان الشرايع الماضية نسخت بهذه الشريعة بالاتفاق وليس ذلك الانسخ بعض احكامها فكل القول بانه يؤدي الى انقطاع بعض احكام الشريعة باطلا فكل الاجماع حجة قاطعة ضرورة قوله (وانما المراد بالامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة) احتراز عما يقال لعل المراد من الطائفة المحقة منكر والاجماع لانهم من الامة فقال المراد من الامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة البدعة واهل الاهواء الذين منكروا الاجماع منهم من امة الدعوة كال كفار دون امة المتابعة وهذا حكم اى اصابة الحق بيقين حكم متعلق باجماعهم فيجوز ان لا يثبت حالة الانفراد * وذلك جائز اى يجوز ان يكون الدليل غير موجب للايقين فاذا انضم اليه معنى آخر يصير موجبا له مثل الحكم المجتهد فيه فيكون غير لازم فاذا انضم اليه قضاء القاضي يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض * وذلك اى قضاء القاضي انما جعل فوق دليل الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذي هو من اسباب الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع حجة لاجل صيانة اصل الدين كان اولى * وهذا بخلاف الشرايع القديمة فان نسخها لما كان جائزا لم يقع الحاجة فيها الى عصمة الامة عن الخطاء فاما شريعتنا هذه فلا يجوز عليها السخ بل هي شريعة مؤبدة فعصمت امتها عن الخطاء لبقى الشرع باجماع الامة محفوظا ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر في المحسوس والمشروع ان يحدث باجماع الافراد ما لا يقوم به الافراد فان الافراد لا يقدر على حل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا قدروا عليه * والقيمة الواحدة لا يكون مشبعة واذا اجتمعت القمات تصير مشبعة * وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع المخبرين على نقله يصير موجبا له * والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لا تكون مجيزة واذا اجتمعت الآيات صارت مجيزة * قال ابو الحسين البصري في جوابهم المستحيل ان يقال كل واحدة من الامة يجوز ان يكون مخطئا في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لانقول كذلك وانما نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطا ادا ان تردوا اذا اجتمع مع كافة الامة لم يكن قوله خطا وليس بمنتهى ان يفارق الواحد الجماعة ونظير ما ذكرنا ان يقال كل واحد من الناس يجوز ان يكون اسود في الموضع الفلاني فاذا اجتمعوا في موضع آخر لم يكونوا اسوداء بل بيضاء * وقد مررت الاشارة الى الجواب عن بقية كلامهم في اول باب الاجماع قوله (فيكفر باحده في الاصل) اى يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة اما من انكر تحقق الاجماع في حكم ما قال لم يثبت فيداجماع او انكر الاجماع الذي اختلف فيه فلا * واعلم ان العلماء بعد ما اتفقوا على انكار حكم الاجماع الظني كالاجماع السكوتي والمقول بلسان الآحاد غير واجب للكفر اختلفوا في انكار حكم الاجماع القطعي كالاجماع الصحابة مثلا فبعض المتكلمين لم يجعله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع عنده حجة ظنية فاذا كان حكمه لا يوجب الكفر كان انكار الحكم الثابت بخبر الواحد او القياس * وذكر هذا القائل في تصديقه والعجب ان الفقهاء انبثوا الاجماع بمومات الآيات والاخبار واجمعوا على ان المسكر لما يدل عليه هذه العمومات لا يكفر اذا كان الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم

بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا في السلف كان كالصحيح من الآحاد

الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكأنهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك خفلة عظيمة * وبعضهم جعلوا موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كآية من الكتاب قطعية الدلالة او خبر متواتر قطعي الدلالة فأنكاره يوجب الكفر لا بحالة * ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانهما ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربوا كفر منكره لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام * وان كان بما يفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطى * قل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بنى الام بالجد ومنع توريث القاتل لا يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطاه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المسكر متأول حيث جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على ما مر بيانه والتأويل مانع من الاكفار كتأويل اهل الاهواء الصوص القاطعة * وتبين بهذا التفصيل ان تعجب من قال بالقول الاول من الفقهاء ايس في محله فانهم ما حكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يغفلوا عنه * ثم قوله في كفر جاحده في الاصل يحتمل ان يكون اشارة الى القول الاخير اى يكفر جاحدا لاجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة * ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثانى اى يكفر جاحدا لاجماع المعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونه متفقاً على صحته لاشتمالهم على اهل المدينة وعرة الرسول * ويضلل جاحدا اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار * واذا صار الاجماع مجتهدا اى مختلفا فيه كان كالصحيح من الآحاد فيجب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول * وهذا كله اذا بلغ النينا بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الآحاد فسيأتى بيانه قوله (والنسخ في ذلك) اى فى الاجماع جائز بمثله حتى جار نسخ الاجماع القطعي بالقطعي ولا يجوز بالظنى وجاز نسخ الظنى بالظنى والقطعي جميعا فلما جازت الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ويكون الثانى ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثانى على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثانى على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له * وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهى مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اورد نص بخلاف النص الاول ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت * ولا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفات السى عليه السلام فلا يجوز بعده نسخ شئ * لا نأقول زمان نسخ ما ثبت بالوحي قد انقطع بوفاته لانه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعد فاما زمان نسخ ما ثبت بالاجماع فغير مقطوع ببقاء زمان انعقاد الاجماع وحدثه * وهذا مختار الشيخ فاما جهور الاصوليين

والنسخ في ذلك جائز
بمثله حتى اذا ثبت
حكم باجماع عصر
يجوز ان يحتمل
اولئك على خلافه
فينسخ به الاول
ويجوز ذلك وان لم
يتصل به التمكن من
العمل عندنا على ما مر
ويستوى في ذلك ان
يكون في عصرين او
عصر واحد اعني به
في جواز النسخ والله
اعلم بالصواب

فقد انكروا جواز كون الاجماع ناسخا ونسوخا على ما مر بيانه في باب تقسيم الناسخ والله اعلم

﴿باب بيان سببه﴾

اي سبب الاجماع * وهو نومان * الداعي اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه * والناقل اي السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد منه الخبر اي الخبر الذي ينقل الاجماع اليه ويكون الاسناد مجازيا * ويجوز ان يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرف اي النقل الذي يعرفنا بالاجماع ولهذا سماء سبب لان الاجماع يثبت في حقنا بواسطة كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه * واعلم ان عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا يتعد اجماع الا عن مأخذ ومستند لان اختلاف الاراء والاهم يمنع عادة من الاتفاق على شيء الا عن سبب يوجب * ولان القول في الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا فقد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شيء من غير دليل لكانوا مجمين على الخطأ وذلك قادح في الاجماع * واجاز قوم انعقاد الاجماع لاعتدال دليل بان بوقفهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشيد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بمنع بل هو من الجائزات فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل * وبان الاجماع حجة في نفسه فلو لم يتعد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق في كون الاجماع حجة فائدة * وبان الاجماع لاعتدال دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اي التعاطي واجرة الحمام * وكل ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من حال الرسول عليه السلام وعلوم انه لا يقول الا عن وحى ظاهر او خفي او عن استنباط من النصوص عليه فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل * ولان الاجماع لا يصدر الا عن العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله جزا فلبناء على حديث سمعوه ومعنى من النصوص رأوه مؤثرا في الحكم فالما الحكم جرافا او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والالحاد * وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق في الاجماع فائدة باطل لانه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لانقول به اذا خلافا في ان الدليل ليس بشرط لان عدم الدليل شرط * على ان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالة على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق * واماما ذكرنا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع فيهما موقع الا عن دليل الا انه لم ينقل اليه استثناء بالاجماع عنه * واذا ثبت انه لا بد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا ظاهريا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما يصلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر * وذهب داود الطاهري واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا ولا يعتقد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجبان

﴿باب بيان سببه﴾

قال الشيخ الامام
رضي الله عنه وهو
نومان الداعي والناقل
اما الداعي فيصلح ان
يكون من اخبار
الاحاد والقياس وقال
بعضهم لا بد من جامع
آخر مما لا يحتمل الغلط
وهذا باطل عندنا لان
اجباب الحكم به قطعيا
لم يثبت من قبل دليله بل
من قبل عينه كرامة
للامة وادامة للعبادة
وصيانة وتقرير الهم
على المحبة

العلم قطعا فلا يجوز ان يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعا اذا الفرع لا يكون اقوى من الاصل
 كذا ذكر الاختلاف في الميزان واصول شمس الائمة وعليه يدل كلام الشيخ ايضا * ولكن
 المذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده
 عن القياس * ووجهه ان الناس خلقوا على هم متفاوتة وآراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم
 على شيء الا لجامع جمعهم عليهم وكلام من التزموا طاعته وانقادوا حكمه يصلح جامعا قاما
 الاجتهاد بالرأي مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعا ولان الاجماع منعقد على جواز
 مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد لخرمت المخالفة الجائزة بالاتفاق * ولان
 الاجماع لا يكون بالاتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نقاة القياس فذلك يمنع
 من انعقاد الاجماع مسندا الى القياس * حجة الجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد والقياس
 امر لا يستحيله العقل كانعقاده عن غيرهما والبصير التي توجب كون الاجماع حجة لا تفصيل
 بينهما اذا كان مستنده دليلا قطعيا او ظاهريا فوجب القول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعي
 لانه يكون تقييدا لها من غير دليل وهو فاسد * كيف وقد وقع الاجماع عن خبر الواحد
 والقياس مثل اجماعهم في وجوب الغسل مسندا الى حديث عائشة رضي الله عنها في النقاء
 الختائين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسندا الى ما روى ابن عمر رضي الله
 عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه ومثل اجماعهم على
 امامة ابي بكر رضي الله عنه مسندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة حتى قال
 بعضهم رضيهم رسول الله لدينا افلا نرضاه لدينا واجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه
 على حد شارب الخمر ثمانين استدلالا بحديث القذف حيث قال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
 هذا حد واقل الحد ثمانون * وقال علي رضي الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى
 فارى ان يقام عليه حد المقتربين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا اي اشتراط جامع
 لا يحتمل الغلط باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل
 * دليله اي مستنده ليشترط قطعية بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه الامة ولاستدامة
 حجة الله تعالى في الاحكام الى آخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على المحجة اي جادة الطريق
 المستقيم على ما مر تقريره وهذه المعاني لا تفصل بين ان يكون مستنده قطعيا او غير قطعي
 وقوله (ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لهموا بوجه بظاهره ان الاجماع
 عند الشيخ لا ينعقد عن دليل قطعي كإذهب اليه البعض على ما نص عليه في الميزان لان الجامع
 لو كان قطعيا لم يبق في انعقاد الاجماع فائدة لان الحكم والقطع يصحانه يبتان بذلك الدليل
 فلم يبق للاجماع تأثير في اثبات شيء فيكون لهموا * بخلاف ما اذا كان الجامع دليلا ظاهريا لان اصل
 الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع بصحته الا بالاجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل
 ظني تأييدا بآية من الكتاب او بالعرض على الرسول عليه السلام والتقارير منه على وجهه
 * ولان الاجماع انما جعل حجة للحاجة فانه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل قاطع اضطرروا
 الى العمل بدليل محتمل للخطأ وحينئذ يجوز خروج الحق عن جميعهم وقد بينا فساد الحاجة

ولو جمعهم دليل
 موجب يوجب علم
 اليقين لصار الاجماع
 لغوا ثبت ان ما قاله
 هذا القائل حشو من
 الكلام واما السبب
 الناقل اليه فاعلى مثال
 نقل السنة فقد ثبت
 نقل السنة بدليل قاطع
 لا شبهة فيه وقد ثبت
 بطريق فيه
 شبهة فكذا هذا اذا
 انتقل اليها اجماع
 السلف باجماع
 كل عصر على نقله
 كان في معنى نقل
 الحديث المتواتر

وإذا انتقل اليها بالافراد مثل قول عبدة ﴿ ٢٦٥ ﴾ السلفاني ما اجمع اصحاب النبي عليه السلام على شيء
 كما اجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصحيح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وسئل عبد الله بن مسعود عن تكبيرة الجازاة فقال كل ذلك قد كان الا اني رأيت اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يكبرون اربعاً وكما روى في تأكيد المهر بالخلوة وكان هذا كنقل السنة بالاحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل اليها بالاحاد اوجب العمل دون علم اليقين وكان مقدماً على القياس فهذه امثله ومن الفقهاء من ابى النقل بالاحاد في هذا الباب وهو قول لاوجه له ومن انكر الاجماع فقد ابطال دينه كله لان مدار اصول الدين كلها ومرجعها الى اجماع المسلمين وصلى الله على نبيه محمد وآله اجمعين

انما ثبت فيما اذا كان دليله ظنيادون ما كان دليله قطعياً فلا ينعقد فيما لا حاجة فيه لان الشرع لا يرد بما لا فائدة فيه * ولكن مذهب الشيخ كذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع عن اي دليل كان ظني او قطعي لانه لما انعقد عن مستند ظني فمن مستند قطعي اولى ان ينعقد لانه ادعى الى الاتفاق الذي هو ركنه وبعدهما انعقده كان مؤكداً لموجبه بنزلة ما لو وجد في حكم نصان قطعيان من الكتاب او نص من الكتاب وخبر متواتر * فكان معنى قوله ولو جمعهم دليل موجب علم اليقين لو شرط ان يكون الجامع دليلاً قطعياً بحيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا لعدم افادته امراً مقصوداً في صورة اذا التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط ذلك لانه يفيد القطع ان صدر عن ظني والتأكيد ان صدر عن قطعي * قال شمس الائمة رحمه الله فن يقول بانه لا يكون صادراً الا عن دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا وانما ثبت العلم بذلك الدليل فهو ومن ينكر كون الاجماع حجة اصلاً سواء * وقولهم الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد مسلم اذا لم يوافقه مجتهدوا عصره اما اذا وافقوه فلا * وقولهم وجود نفاة القياس مانع من انعقاد الاجماع فاسد لان الخلاف في القياس لم يكن في العصر الاول بل هو حادث فاذن لا يمنع من انعقاد الاجماع عن القياس مطلقاً بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم قال شمس الائمة كان في الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اظهر الخلاف بعض اهل الكلام ممن لا بصير له في الفقه وبعض المتأخرين ممن لا علم بحقيقة الاحكام واولئك لا يقتدى لفهم ولا يونس بوقا فهم * وما يتعلق بهذه المسئلة ان الاجماع اذا انعقد بدليل يكون منعقداً على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعرية وعند اكثر الفقهاء والمتكلمين يكون منعقداً على الحكم المستخرج من الدليل لان الحكم هو المطلوب ولا جله انعقاد الاجماع فيكون منعقداً عليه * ويتبين عليه ان الاجماع المنعقد على موجب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند الفريق الاول اذا علم انهم اجمعوا لاجله * وعند الجمهور لا يكون دليلاً على صحته وانما يدل على صحة الحكم فقط لان لصحة الخبر طريقاً مخصوصاً في الشرع وهو النقل فيطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق قوله (واذا انتقل) اي الاجماع اليها بالافراد كنقل السنة بالاحاد وجواب اذا قوله كان هذا اي انتقاله بالافراد كنقل السنة بالاحاد ووقع في بعض النسخ وكان بالغوا وليس بصحيح * واختلف في الاجماع المنقول بلسان الاحاد بعد ما اتفقوا انه لا يوجب العلم انه هل يوجب العمل ام لا فذهب اكثر العلماء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذا انتقلت السنة اليها بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد * وذكر الضمائر الراجعة الى السنة في قوله وهو يقين الى آخره على تأويل الحديث او قول الرسول عليه السلام * فهذا اي الاجماع او انتقال الاجماع * مثله اي مثل الحديث او مثل انتقال الحديث * وقال بعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف ثبت به قاطع * والجواب

انا ثبت بنقل الواحد اجاما قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل يثبت به اجاما فلنظام وجبا
 للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير متمنع كخبر الواحد * ولكنهم يقولون وجوب العمل
 بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا
 اجماع ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل
 للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصيب شرع بالرأى * ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب
 العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد دليل الظنى موجب للعمل قطعا كخبر الذي
 تخللت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد دليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل بينه
 وبين ناقله واسطة او لى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من
 احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة يثبت فيما اذا تخلل في نقله
 واسطة او وسائط لعدم الفائل بالفصل قوله (مثل قول عبدة السلماني) بفتح العين
 وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام هو ابو مسلم عبدة بن قيس بن سلم او عمر ومنسوب
 الى سلمان بن جهم اسلم قبل وفات النبي صلى الله عليه وسلم بسنتين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير
 رضي الله عنهم ونزل الكوفة فروى عنه الشعبي والنخعي وابن سيرين وغيرهم ومات سنة
 اثنتين او ثلاث وسبعين من الهجرة * وسئل ابن مسعود عن تكبير الجنازة يعني سئل عنده ان
 تكبيرات الجنازة اربع او خمس او سبع او تسع كما جاءت به الانار فقال كل ذلك قد كان الى آخره
 ثم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجماع حجة فقال من انكر الاجماع اى انكر كونه حجة
 فقد ابطال دينه لان مدار اصول الدين على الاجماع اذا المعرفة بالقرآن واعداد الصلوات
 والركعات واوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لها باجماع المسلمين على نقلها
 فكان انكار الاجماع مؤديا الى ابطالها الا ان لهم ان يقولوا لم يثبت اصول الدين بالاجماع
 بل بالنقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجماع فان النقل يوصل اليها ما كان ثابتا
 والاجماع يثبت ما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوته به
 وذلك لا يمنع من ثبوتها بدليل آخر والله اعلم * واذا قدر غنايتو فوق الله وانعامه * وتأيدته
 واكرامه * عن بيان اصول الثلاثة وتحقيق معانيها * وتأسيس قواعدها وتهديم مبانيها
 وتوضيح مسائلها المشككة * وتنقيح دلائلها المعضلة * فلنشرع في شرح الاصل الرابع
 الذي هو ميزان عقول اولى الهى * وميدان الفحول ذوالحجى * به نعرف قدر الحذاقة
 والقطانة * ويسر غور الفقاهة والرزانة * وفيه بحار القول والافهام * ويفرط الاخلاق
 والاهام * كاشفين القباب عن غرايس غر الله وحقايقه * رافعين الحجاب عن اسرار لطائفه
 ودقايقه * حامدين لله تعالى على افضاله * ومصليين على سيدنا محمد وآله *

(باب القياس)

(قوله لان الكلام) لا يصح الا بمعناه اثبات الشيء لا يمكن الا بعد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى

(لا يكون)

(باب القياس)
 قال الشيخ الامام
 رضى الله عنه الكلام
 في هذا الباب ينقسم
 الى اقسام اولها الكلام
 في تفسير القياس
 والثاني في شرطه
 والثالث في ركنه
 والرابع في حكمه
 والخامس في دفعه
 ولا بد من معرفة هذه
 الجملة لان الكلام لا
 يصح الا بمعناه ولا
 يوجد الا عند شرطه
 ولا يقوم الا بركنه
 ولم بشرع الا لحكمه
 لم لا يبقى الا الدفع

لا يكون مفيدا واذالم يكن مفيدا كان مملا وصار كالحان الطيور * ولا يوجد اى على وجه
يعتبر الا عند شرطه لان شرط الشيء ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود المشروط الا
بعد وجود الشرط الا ترى ان الصلوة لا يصح الا بعد تحصيل الطهارة والنكاح لا يصح الا
بعد احضار الشهود فلهذا قدم ذكر الشرط على الركن * ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء
نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته فلم يكن بد من معرفته * ولم يشرع بالحكمة
اذ الشيء انما يخرج من حد السفه والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يكون بحكمة
ثم لا يبقى الا الدفع اى لم يبق بعد تحقق هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفته مؤخرة عن معرفة
الجميع قوله (للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته) اى له معنى لغوى يدل ظاهر صيغته
عليه بالوضع * ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اى معنى يدل صيغته عليه باعتبار معناها
لا بظاهرها * ومثاله اى مثال القياس على التفصيل الذى قلنا الضرب فان له تفسير اى هو المراد
بظاهرة وهو ايقاع الخشبة على جسم حي * ومعنى يعقل بدلالته وهو الا يلام في تناول العض
والخنق ومد الشعر في قول الرجل والله لا اضرب فلانا بمعناه لا بظاهرة وصورته كما يتناول
التأفيف الضرب والشم بمعناه وهو الا يذاء لا بصورته ومثال آخر قوله تعالى وذروا البيع
فان ترك البيع يفهم من ظاهره وترك ما يشغله عن السعى يفهم من معناه حتى يحرم عليه
الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التى تمنعه عن السعى قوله (اما الثابت بظاهر صيغته
فالتقدير) يقال قست الارض بالقصة اذا قدرتها بما او يقال قاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار
ليعرف مقدار غوره * ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة
استعمل بمعنى المساواة ايضا ف قيل قس النعل بالنعل اى احدهما اى سواها بصاحبتهما * ومنه
يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان اى يساويه ولا يساويه * ومنه قول الشاعر
* شعر * خف بالحاق كريم على عرض يدنسه * مقال كل سفيه لا يقاس لكا * واليه اشار
الشيخ بقوله وذلك اى التقدير ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره * وكان غرضه من
هذا الكلام ان التقدير فى المعاني والاحكام بالحاق الشيء بغيره ليجعل الشيء الملحق نظير الملحق
به فى الحكم الذى وقعت الحاجة الى اثباته * واسم النعل مؤنث سماعى الا ان الشيخ ذكر
ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ * وصلة القياس فى اللغة هى الباء الا ان فى الشرع جعلت
كلمة على فقيل قاس عليه بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعى للبناء لا للاثبات
ابتداء قوله وقد يسمى ما يجرى بين اثنين من المناظرة قياسا لان كل واحد يقاس على
اصله ويسعى فى ان يجعل جوابه فى الحادثة مثلا متفقا على كونه اصلا بينهما كالخفى فى
مناظرة الشافعى يسعى فى الحاق الفصد والحجامة بالسيلين وصاحبه يسعى فى الحاقهما بالقي
القليل * وهو اى هذا القياس الذى اطلق على المناظرة مصدر قايسته قياسا لا مصدر
قاس يقاس * وقد يسمى هذا القياس اى القياس الشرعى الذى يجرى فى المناظرة نظرا
بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فانه يصاب بنظر القلب عن انصاف فيكون قوله هذا

باب تفسير القياس

للقياس تفسير هو
المراد بظاهر صيغته
ومعنى هو المراد بدلالة
صيغته ومثاله الضرب
هو اسم لفعل يعرف
بظاهرة ومعنى يعقل
بدلالته على ما قلنا
الما الثابت بظاهر صيغته
فالتقدير يقال قس
النعل بالنعل اى احده
به وقدره به وذلك ان
يلحق الشيء بغيره
فيجعل مثله ونظيره
وقد يسمى ما يجرى
بين اثنين من المناظرة
قياسا وهو مأخوذ
من قايسته قياسا وقد
يسمى هذا القياس
نظرا مجازا لانه من
طريق النظر يدرك
وقد يسمى اجتهادا
لان ذلك طريقه
فسمى به مجاز

احترازا عن القياس الغوى او العقلى * وقد يسمى اى القياس اجتهادا مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب ايضا لان باجتهاد القلب اى بذله مجهود يحصل هذا المقصود * وذكر فى القواطع انه اختلف فى الاجتهاد فقال على بن ابي هريرة الاجتهاد والقياس واحد ونسبه الى الشافعى رحمه الله وقال اشار اليه فى كتاب الرسالة واما لذى عليه جمهور الفقهاء فهو ان الاجتهاد اعم من القياس لان القياس يقتصر الى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد بمقتصر الى القياس * وحده هو بذل المجهود فى طلب الحق بقياس وغيره * وقيل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه * والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع قال ولهذا دخل فى باب الاجتهاد جل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وامثال ذلك وليس شئ من هذا بقياس قوله (واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع) وذلك لان معناه الغوى لما كان جعل الشئ مثالا لآخر ومساويا له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان ما لا نص فيه اذا صار مساويا للخصوص عليه فى المعنى الذى ترتب الحكم عليه ثبت ذلك الحكم فيه لا محالة فكان مدركا من مدارك احكام الشرع اى موضع درك * والدرك هو العلم او فى تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لانه مثبت له كالدخلان يوقف به على وجود البار لا ان يثبت وجودها به * ومفصل من مفاصله اى موضع فصل فانه يفصل به الخصومة بين المتنازعين اى يقطع كما يفصل بغيرها بين الحجج او يفصل به بين الحلال والحرام والجواز والفساد كما يفصل بسائر ادلة الشرع * ولم يذكر الشيخ رحمه الله تحديد القياس واختلفت عبارات الاصوليين فى ذلك فقل هو ورد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهى ليست بقياس * وغير جامع لخروج القياس العقلى عنه * وقيل هو تعدية حكم الاصل بعلمه الى فرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذا الاصل اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ * ولان حكم الاصل وعلمته من اوصافه والانتقال على الاوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الاصل يمثل علمته فى الفرع * والمقول عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين يمثل علمته فى الآخر * واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذ كر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر فى سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واذا الواجب * ومختار القاضي الباقلانى والعزالى وعامة اصحاب الشافعى انه جل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما * قال انزالى وانما قيل جل معلوم على معلوم ليشتمل القياس بين المعدومين

واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك فى احكام الشرع ومفصل من مفاصله .

ولو قيل جل شئ على شئ لتناول الموجود دون المعدوم اذ المعدوم ليس بشئ * وكذا لو قيل جل فرع على الاصل لان هذا اللفظ لا يبي عن المعدوم وان كان لا يبعد اطلاقه عليه بتأويل ما والحكم قد يكون اثباتا ونقيا وكذا الجامع قد يكون حكما وصفة وكل واحد منهما قد يكون نقيا واثباتا والاعتراضات الواردة على هذا الحد مع اجوبتها المذكورة في كتبهم قلت فلتطلب فيها قوله (وهذه جملة) اى ما ذكرنا انه مدرك في احكام الشرع ومفصل امر مبهم لا يعقل الا بالسبط * وعسارة شمس الائمة وانما يتبين هذا اى كونه مدركا ببسط الكلام * وبيان ذلك اى بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس كما نطق به النصوص * بطريق وضعه يعنى للقياس على مثال العمل بالبيانات في خصوصيات العباد * وتعلق على بقوله كلفنا العمل او بقوله وضعه * فجعل الاصول وهى النصوص شهودا قلنا شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه بمنزلة الشهود في حقوق العباد * ومعنى النصوص هو شهادتنا اى معناها الذى تعلق بالحكم به لا المعنى اللغوى وفسر بقوله وهو العلة الجامعة دفعا لتوهم المعنى اللغوى * ولا بد من صلاحية الاصول اى للشهادة * وهو اى الصلاحية على تأويل الصلاح * كونها اى الاصول صالحة للتعليل بان لا يكون النص الذى هو اصل معدولا به عن القياس او مخصوصا بحكمه بنص آخر كما سيأتى بيانه * ولا بد من صلاحية الشهادة اى شهادة النص بان يكون المعنى الدال على الحكم ملائما اى موافقا للتعليل السلف غير خارج عن نهجهم كما لا بد من صلاحية شهادة الشاهد بان يشهد بلفظ خاص فيقول اشهد حتى لو قال اعلم او اتيقن او احلف لا يكون شهادة * وعدالته اى عدالة لفظ الشهادة وهى كونه صدقا * واستقامته اى مطابقته للحكم المطلوب من الشهادة وهى ان يكون موافقا لدعوى المدعى حتى لو ادعى الف دينار وشهد بالف درهم لا يصح وان كان صدقا لعدم المطابقة * فكذلك هذه الشهادة اى فتل شهادة الشاهد هذه الشهادة التى نحن بصدددها فكما لا بد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لا بد منها ههنا ايضا فصلاحية هذه الشهادة بالائمة كما قلنا وعدالتهما بالتأثير واستقامتهما بمطابقتها للحكم المطلوب وخلوها عن فساد الوضع ونحوه * ولا بد من مقتضى عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا لان المقصود من القياس هو العمل بالبدن دون العلم لانه لا يوجب العلم فكان البدن اصلا فى ايجاب العمل عليه الا ان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على القلب العقد ضرورة * وهذا اذا حاج نفسه فان حاج غيره فالقضى عليه ذلك الغير فانه يلزم الانقياد والتسليم له * ولا بد من حكم هو بمعنى القاضى وهو القلب بحكم بعد فهمه تأثير وصف فى حكم بثبوت ذلك الحكم بانه عليه كالتقاضى فى الخصومات يقضى بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به بناء على الشهادة (فان قيل) قد صار القلب محكوما عليه فيما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما بعد وينهما تباين (قلنا) قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو لبدن حقيقة وقصد او القلب صار مقتضاه عليه بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكما كالتقاضى اذا قضى

وهذه جملة لا تعقل الا
بالبسط والبيان وبيان
ذلك ان الله تعالى كلفنا
العمل بالقياس بطريق
وضعه على مثال
العمل بالبيانات فجعل
الاصول شهودا ففى
شهود الله ومعنى
النصوص هو شهادتها
وهو العلة الجامعة بين
والفرع الاصل ولا بد
من صلاحية الاصول
وهو كونها صالحة
للتعليل كصلاحية
الشهود بالحرية والعقل
والبلوغ ولا بد من
صلاح الشهادة
كصلاح شهادة الشاهد
بلفظة الشهادة خاصة
وعدالته واستقامته
للحكم المطلوب
فكذلك هذه الشهادة
ولا بد من طالب للحكم
على مثال المدعى وهو
القياس ولا بد من
مطلوب وهو الحكم
الشرعى ولا بد من
مقتضى عليه وهو
القلب بالعقد ضرورة
والبدن بالعمل اصلا
او الخصم فى مجلس
النظر والحاجة ولا بد
من حكم هو بمعنى
القاضى وهو القلب

واذا ثبت ذلك يبق
للمشهود عليه ولاية
الدفع كما في سائر
الشهادات هذا مذهب
أئمة أصحاب النبي
عليه السلام وهو
مذهب عامة التابعين
والصالحين وعلماء
الدين رضي الله عنهم
اجمعين فانهم اتفقوا
على ان القياس بالرأى
على الاصول الشرعية
لتعدية احكامها الى
مالانص فيه مدرك
من مدارك احكام
الشرع لاحجة لاثباتها
ابتداء وقال أصحاب
الظواهر من اهل
الحديث وغيرهم ان
القياس ليس بحجة
والعمل به باطل وهو
قول داود الاصبهاني
وغيره واختلف
هؤلاء فقال بعضهم
لادليل من قبل العقل
اصلا والقياس قدم منه
وقال بعضهم لا عمل
لدليل العقل الا في
الامور العقلية دون
الشرعية وقال بعضهم
هو دليل ضروري
ولا ضرورة باليه
لا مكان العمل
باستصحاب الحال

بثبوت الملك للمدعى بعد ظهور الجملة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا و صار هو بنفسه
مقضيا عليه ضمنا حتى لا يتمكن من دعواه لنفسه بعدما حكم به للمدعى وكالوقضى بثبوت
الرمضانية تصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا عليها ضمنا حتى وجب عليه الصوم
ايضالا انه مثل العامة في وجوب التكليف * واذا ثبت ذلك اى القياس بشرائطه ببق للمشهود عليه
ولاية الدفع كما في سائر الشهادات لان تمام الالتزام يتبين بالجزء عن الدفع * وذكر الامام العلامة
مولانا شمس الدين الكردري رحمه الله من الالهذه الجملة فقال الخارج من غير السبيلين ناقض
للطهارة * والشاهد قوله تعالى * اوجاء احد منكم من الغائط * وصلاحيته للشهادة كونه غير
مخصوص بنص آخر * وشهادته دلالة وصفى النجاسة والخروج على الانتقاض * وعدالة
الوصفين ظهور اثرهما في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة اذا تعدت
عن المخرج وانتقاض الطهارة بالخارج من السرة * والطالب هو القياس * والمطلوب
انتقاض الطهارة * والحكم القلب * والمحكوم عليه البدن او اصحاب الشافعي فلم يبق بعد
هذه الجملة الا ان يعارضه نفسه او الخصم بان هذا وان دل على الانتقاض الا ان دليلا آخر يمنع
عنده وهو ان النبي عليه السلام قال فلم يتوضأ او احتجج فلم يتوضأ وامثاله قوله (هذا) اى
ما ذكرنا ان القياس مدرك في احكام الشرع * مذهب عامة اصحاب النبي عليه السلام اى
جميعهم * لتعدية احكامها الى مالانص فيه اى لاثبات مثل حكم النص فيما لانص فيه والمراد من
التعدية الاظهار * واعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول
الديانات * وقيل في حده هورد نائب الى شاهد ليس تدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة
العقليات عند اهل القبلة سوى طائفة من الحديب والامامية من الراوفض والحنابلة المشبهة
والخوارج الا انجذات منهم * وهؤلاء انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الحنابلة فانهم
جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس اليه باعتبار حدوث الحوادث التي لا يوجد حكمها
في الكتاب بخلاف العقليات فانه لا حاجة اليه في الوجود تنافي الكتاب * واما الشرع فهو
القياس المستعمل في احكام الحوادث على ما ذكرنا تفسيره * والخلاف فيه في موضعين في جواز
التعدية عقلا وفي وقوعه شرعا فعند جميع اصحابه والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين
هو جائز عقلا وواقع سمعا * وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجذات منهم و ابراهيم
النظام وجماعة من معتزلة بغداد وورود التعبد به بمنع عقلا وهم المراد من قوله وغيرهم
وغيره * وقال دواد بن علي الاصبهاني وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني
والنهر واني انه ليس بمنع عقلا فان الشارع لو قال مثلا يعبدتكم بالقياس فمما غلب على
ظنونكم ان الحكم تعلق بعلة في صورة وانها متحققة في صورته اخرى فقيسوها عليها لا يلزم
منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا * واتفق
القائلون بورد التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي الوارد بتعبد به قطعي سوى ابي الحسين
البصري فانه قال هو ظني ولهذا عدل عن الادلة السمعية الى دليل العقل وقال العقل يوجب

التعبد بالاقيسة الشرعية لان النصوص لا تنفي بجميع الاحكام اتناهيها وعدم تناهي الاحكام
فقضى العقل بوجوب التعبد بالقياس تحرزا من خلو الوقائع من الاحكام الشرعية * والى
وجوب التعبد بالعقل ذهب القفال من اصحاب الشافعي ايضا كذا ذكر في عامة نسخ اصول
الفقه * ثم قوله في الكتاب فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا اشارة الى قول من انكر
القياس العقلي في اصول الدين وانكر جواز التعبد بالقياس الشرعي في فروع عقل اوهم
الامامية والخوارج * وقوله القياس قسم منه اى من دليل العقل * والقول الثانى اشارة
الى قول من اثبت القياس العقلي ونفى القياس الشرعي عقلا وهم بقية الشيعة والظاهر ومتابعوه
والقول الثابت يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه سمعا كداود ومتابعيه فان
القياس لما كان دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن ممتنعا لكنه لما لم يرد نص يدل على
اعتباره مع وجود الاستصحاب وترجمه عليه لم يكن معمولاً به بل يكون ساقطا بالاستصحاب
* ويجوز ان يكون اشارة الى قول طائفة من القائلين بامتناع التعبد بالقياس عقلا فانهم بعد
اتفاقهم على امتناعه عقلا اختلفوا في مأخذ الامتناع العقلي على ما عرف فعند فريق منهم الامتناع
بناء على ان العمل بالدليل الاضعف الضروري على مخالفة الدليل الاقوى الاصلى بما يردده العقل
وقد امكن العمل بالدليل الاقوى في محل القياس وهو الاصل الذى كان ثابتا بين فلا يجوز
العمل بالقياس الذى هو ظني على خلافه كالموجود هناك نص بخلافه قوله (واحتج من
ابطل القياس) الى آخره تمسك نفاة القياس بايات من الكتاب * مثل قوله تعالى * ما فرطنا
في الكتاب من شيء * اى ما تركنا من شيء الا وقد بيناه لكم مما يحكم اليه حاجة وقوله تعالى
* ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين * ذكر الرطب واليابس للتعميم كما يقال ما ترك فلان من رطب
ولا يابس الا جمعه * وقوله عز ذكره * ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء * من امور الشرع
اذ ليس فيه بيان كل الاشياء ففي هذه الآيات ان بيان الاحكام كلها في الكتاب اما في نصه او
اشارته او دلالة او اقتضائه فان لم يوجد في شيء ههما فالبقاء على الاصل الثابت من وجوده او
عدمه فان ذلك في الكتاب قال الله تعالى * قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الاية فقد
امره بالاحتجاج بعدم نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيصير على هذا
بيان كل الاحكام من رطب ويايس موجودا في الكتاب كما قيل (اش) جمع العلم في القرآن لكن *
تقاصر عنه افهام الرجال * فيكون القياس مستغنى عنه فن جعله حجة لم يجعل الكتاب كافيا
في الابانة والتبيان وتعلقوا بالاخبار ايضا مثل حديث وثالة بن الاسقع ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برأيهم فضلوا
واضلوا وفي رواية ابى هريرة رضى الله عنه فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واصلوا
السبايا جمع سبية بمعنى مسبية واراد بها الجوارى اى اتخذوا الجوارى سريات فولد منهم اولادا
ليسوا بنجباء اذ النجباء من قبيل الامهات فصدر منهم الله ما يفضي الى الضلال والاضلال وهو
القياس ومثل حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان ابى صلى الله عليه وسلم قال يعمل هذه الامة
برمته بكتاب الله وبرمته بسنة رسول الله وبرمته بالرأى فاذا فعلوا ذلك ضلوا ومثل ما روى

واحتج من ابطال
القياس بالكتاب
والسنة والمعقول اما
الكتاب فقول الله
تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل
شيء وقوله تعالى
ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين ومن
جعل القياس حجة لم
يجعل الكتاب كافيا
واما السنة فقول النبي
عليه السلام لم يزل
امر بني اسرائيل
مستقيما حتى كثرت
فيهم اولاد السبايا
فقاسوا ما لم يكن بما قد
كان فضلوا واصلوا

عوف بن مالك الاشجعي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على
بضع وسبعين فرقة اضرها على امتي قوم يقيسون الامور بآرائهم فيحللون الحرام ويحرمون
الحلال * ومثل ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله
تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ
الناس رؤساء جهما لا فائتوا بغير علم فضلووا واذلوا والفتوى بالرأى فتوى بغير علم * وروى عن
عمر رضى الله عنه اياكم واصحاب الراى فانهم اعداء الدين اعيتهم السنة اى لم يحفظوها فقالوا برأيهم
فضلووا واذلوا وعن ابن مسعود رضى الله عنه اياكم وارايت وارايت فانما هلك من كان قبلكم
في ارايت وارايت * وعنه انه قال ان علمت في دينكم بالقياس احللتكم كبير مما حرم الله وحرمت
كثيرا مما احل الله * وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس ابليس وما عبدت الشمس والقمر الا
بالقياس * وقال الشعبي ما حدثوك عن اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فحدثه وما اخبروا
عن رأيهم فآلقه في الحش * وعن مسروق انه قال لا اقيس شيئا انى اخاف ان تزل قدمي
بعد ثبوتها وفي مثل هذه الاخبار والآثار كثيرة قوله (واما المعقول فكذا) وتمسكوا
بوجوه من المعقول منها ما ذكر في الكتاب وهو ان العمل بالقياس لا يجوز لمعنى في
الدليل وهو القياس * ولمعنى في المدلول وهو ما نثبته من الحكم السرى * اما الدليل
اى المعنى الذى في الدليل * فشبهه في الاصل اى اصل القياس واحتزبه عن خبر الواحد
كما قرر * لان النص لم ينطق بشئ من الاوصاف علة للحكم يعنى ان الوصف الذى
تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتاز من بين
سائر الاوصاف بالرأى الذى لا ينفك عن احتمال الغلط والخطأ ولهذا ترى الفقهاء يختلفون
في علة نص واحد مثل اختلافهم في علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد
والحل والحرمة محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته بمنزلة هذا الدليل الذى في اصله شبهة
لان من له الحق موصوف بكمال القدرة تعالى عن ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات
حقه بما فيه شبهة * بخلاف اخبار الاحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله عليه وسلم وهو
حجة موجبة للعلم قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال اليها فيؤثر تمكن هذه الشبهة
في انتفاء اليقين ولا يخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجبة للعمل كائنص المأول لا يخرج
من كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه بتأويلنا * وبخلاف حقوق العباد فانها ثبتت بدليل في
اصلها شبهة لعجزهم عن اثباتها بدليل قطعى * اما الذى في المدلول فهو ان المدلول طاعة الله
تعالى لانه من احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد للعبودية
قال الله تعالى * اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا طاعة لله تعالى بالمعقول والاراء لانه لا يمكن اداء
الطاعة الاكمية وكيفية ولا مدخل للرأى في معرفة كية الطاعة وكيفيةها ولا لعقل وقوف
على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجمالا
لا كحسن شكر المم وقبح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء * الا ترى ان من الشرايع

واما المعقول فلمعنى
في الدليل ولمعنى في
المدلول اما الدليل
فشبهة في الاصل لان
النص لم ينطق بشئ
من الاوصاف علة
للحكم والحكم المطلوب
حق الله تعالى فلا
يصح اثباته بما هو
شبهة في الاصل مع
كمال قدرة صاحب
الحق واما الذى في
المدلول فلان المدلول
طاعة الله تعالى ولا
يطاع الله تعالى بالمعقول
والآراء الا ترى ان
من الشرايع ما لا يدرك
بالمعقول مثل المقدرات
ومنها ما يخالف المعقول

مالا يدرك البتة بالعقول مثل المقدرات كاعداد الركات ومقادير الزكوات والعقوبات واروش
الجبايات * ومنه اى من المشروع او من المذكور وهو الشرايع * ما يخالف المعقول اى
القياس الظاهر والدليل الظاهر الذى عرف اصلا فى الشرع ولم يردانه يخالف دليل العقل
على معنى ان العقل يقتضى خلاف ذلك لان الشرع والعقل من حجج الله سبحانه فلا يجوز ان
يتناقضا بوجه * وذلك مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام
فى المقدمة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباهها واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأى
فيكون العمل فيه بالرأى عملا بالجهالة لا بالعلم فلا يمكن اهمال الرأى فيه * وبمثله هذه الشبهة
تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين التماثلات فى الاحكام كايحباب الغسل بالمنى
دون البول الذى هو مثله بل انجس منه وكايحباب القطع على سارق القليل دون عاصب
الكثير وكايحباب الجلد بالنسبة الى الزنا دون النسبة الى الكفر والشرك الذى هو اغلظ
منه وكايحباب القتل بشاهدين دون ايحباب حد الزنا لهما مع ان لزان دون القتل وكاثبات الاحصان
بالحرمة الشبهة والشوهاء وعدم اثباته بمائة من الجوارى الحسان وكتحريم النظر الى شعر الشبهة
الشوهاء وابطاحته الى شعر الامة الحساء وكاباحه النظر الى وجه الحرمة الحساء وتحريمه الى
شعرها مع اتفاقهما فى تهيج الشهوة بل ربما يكون تهيجها عند النظر الى الوجه اكثر منه عند
النظر الى الشعر * وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا فى ايحباب القتل وكالجمع
بين قتل الصيد عمد او خطأ فى ايحباب الضمان فالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عمد فى ايحباب
الرقبة واذا كان كذلك استحالة ورود التعبد بالقياس من الشارع لكونه واردا على خلاف
موضوع الشرع فان قضية العقل والقياس التسوية بين التماثلات فى احكامها والاختلاف
بين المختلفات فى احكامها قوله (ولا يلزم امر الحروب) جواب عما يرد نقضا على
الوجهين فان الرأى مع احتماله للخطأ والغلط قد يستعمل فى الحروب بالاتفاق وهى امور
الدين واركانه * وكذا يستعمل فى درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من
امور الدين * وكذا قيم المتلفات تعرف بالرأى عند ايحباب ضمانها وهو من احكام الشرع
فعرفا ان حق الله تعالى قد ثبت بما فيه شبهة فينتقض به الوجه الاول * وان الله تعالى
قد يطاع بالرأى فيفسد به الوجه الثانى * فقالوا ما ذكرتم ايسر بلازم علينا اما على الوجه
الاول فلان المدعى استحالة اثبات حقوق الله تعالى بالرأى دون حقوق العباد فانه يليق
بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود الى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع ليتيسر عليهم الوصول
الى مقاصدهم وهذه الاشياء من حقوق العباد فيجوز ان يثبت بالرأى * اما غير القبلة فلا
يشكل لان يقع تقويم المتلفات راجع اليهم فى العاجلة فانه من باب الانتصاف الذى يقوم
به مصالح العباد فى الدنيا وكذا امر الحروب فانهم يدفعون به ضرا عن انفسهم او يجرون
نفعا اليها فيكون من امور الدنيا ومصالح العباد * واما القبلة اى دركها فاصله بمعرفة
اقليم الارض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الاماكن والاقليم * وذلك اى عرفان

ولا يلزم امر الحروب
ودرك الكعبة وتقويم
المتلفات اما على الاول
فلانها من حقوق
العباد اما غير القبلة
فلا يشكلى واما القبلة
فاصله معرفة اقليم
الارض وذلك حق
العباد فبنى على وسعهم
واما على الثانى فلان
هذه الامور انما يعقل
بوجود محسوسة الا
ترى ان قيم المتلفات
ومهور النساء وامور
الحرب تعقل بالاسباب
الحسية وكذلك القبلة
وكان يقينا باصله على
مثال الكتاب والسنة

اقليم الارض من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في اسفارهم للتجارات وغيرها من
 المصالح فبنى عرفانها على وسعهم لحاجتهم لذلك صح استعمال الرأى في ذلك القبله لا ضطرارهم
 وعجزهم * بخلاف حق صاحب الشرع فانه موصوف بكمال القدرة ولا يجوز اثباته بما
 في اصله شبهة * واجيب عنه ايضا بان التنصيص انما يشترط فيما لا امتناع في التنصيص عليه
 كاحكام القواعد الكلية دون ما يمنع فيه التنصيص وهذه الاشياء يختلف باختلاف الاشخاص
 والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص على ما لا نهاية له وهو محال
 فاعتبر فيها الرأى * واما الثانى اى على الوجه الثانى وهو ان طاعة الله تعالى لا تدرك بالعقول
 فلا يلزم ما ذكرتم ايضا لان هذه الامور انما تعقل بوجوده محسوسة فان قيمة المتلف تعرف بالنظر
 الى مثله في الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالطر الى مثلها في الاوصاف التي يمكن اعتبارها *
 وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس عن التلف او قهر الخصم واصل ذلك محسوس
 مثل التوقى عن السم وعن الوقوع على السيف والسكين لعله بان ذلك متلف وكذا جبهة
 الكعبة محسوسة في حق من عاينها وبعد البعد منها قد يصير كالمحسوسة بالنظر في دلالتها فكان
 اعمال الرأى في هذه الاشياء في معنى العمل بما لا شبهة في اصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة *
 ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثانى لان غايته
 ان الرأى في هذه الاشياء مستند الى الحس كخبر الواحد مستند الى قول الرسول عليه السلام
 ولكن لا يخرج به من كونه رأيا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكرتم ان الله تعالى لا يطاع
 بالرأى * وانما يطابق وروده على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس لم يبق شبهة في
 اصله فيجوز ان ينبت به حق الله تعالى ولهم ان يجيبوا وان كان لا يخلو عن ضعف بان
 اصلها لما استند الى الحس صار ملحقا بالكتاب والسنة فكان الثابت به بمنزلة الثابت
 بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالرأى بل بالصق تقديره وكان الشيخ اراد بقوله على مثال
 الكتاب والسنة ما قلنا والاولى ان يتمسكوا بالجواب الاول فيقولوا لانسلم ان هذه الاشياء
 من قبل الطاعة بل هي من حقوق العباد كما قررنا فيجوز ان يستعمل فيها الرأى * وحصل
 بما قلنا اى بالمتع من القياس * المحافظة على النصوص بمعانيها اى مع معانيها لانه لا يمنع
 عن القياس احتاج عن التأمل في معاني النصوص لاستخراج الاحكام * قال القاضي الامام
 في التقويم قالوا وفي الجرح عن القياس امران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فانا متى جرحنا
 عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص واتبحر في معاني اللسان وفي محافظة النصوص
 اظهار قالب السريمة كما شرعت وفي التبحر في معاني اللسان اثبات حيوة القلب فموت البدع
 بظهور القلب فان عند ظهوره يتبين الزيف الذى هو بدعة عن الحق ويسقط الهوى
 بحيوة القلب لان القلب لا يحى الا باستعمال الرأى في معاني النصوص ومعانيها غائرة جنة
 لن تنزف بالرأى وان فئت الاعمار فيها فلا يفضل الرأى للهوى فيتم امر الدين بموت
 البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس * ثم ذكر الشيخ

وحصل بما قلنا المحافظة
 على النصوص بمعانيها
 ولان العمل بالاصل
 مواضع القياس يمكن
 وذلك دليل دعينا الى
 العمل به قال الله تعالى
 قل لا اجد فيما اوحى
 الى محرما على طاعم
 يطعمه الآية وايست
 كذلك ما ذكرنا من
 امور الحرب وغيرها
 لان العمل بالاصل خير
 يمكن وكذلك امر
 القبله فعملها بالاجتهاد
 للضرورة ولا يلزم
 عليه الاعتبار بمن
 مضى من القرون في
 الثلاث والكرامات
 لان ذلك امر يعقل
 بالحس والعيان ودلى
 ذلك يحمل ما ورد في
 الكتاب من الامر
 بالاعتبار على امر
 الحرب يحمل مشاورة
 النبي عليه السلام
 ولعامة العلماء وائمة
 الهدى الكتاب
 والسنة والدليل
 المعقول وهذا اكثر
 من ان يحصى وواضح
 من ان يخفى وانما ذكر
 طر فانه تبركا واقتداء
 بالسلف

جوابا اخر لهم عن ورود السؤال المذكور على الوجه الاول فقال ولان العمل بالاصل
الذى كان ثابتا يقين يمكن في مواضع القياس * وذلك اى الاصل دليل دعيانا الى العمل
به شرعا في قوله عز وجل * قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية فمع ما كان العمل به لا يجوز المصير
الى مادونه لعدم الضرورة * وليس كذلك اى لموضع القياس ما ذكرنا من امر الحروب
وغيرها من قيم المتلفات ومهور النساء لان العمل بالاصل فيها غير ممكن اذ لا يمكن ان يقال
الضمان او المهر لم يكن واجبا فلا يجب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا * وكذا ليس في
الحرب والقتلة اصل نستحجبه ونعمل به فاذا لم نجد طريقا آخر نعمل به جوزنا العمل
بالاجتهاد فيها للضرورة * ثم اجاب عن سؤال آخر يرد عليهم وهو ان الاعتبار عن مضي
من القرون واعمال الرأى بالتفكر في احوالهم ومآلهم من المثالات اى العقوبات والكرامات
واجب وذلك من باب الدين فعرنا ان الرأى معتبر في الدين وان القياس حجة في الشرع
فقالوا لا يلزم عليه اى على ما قلنا ان القياس ليس بحجة * ذلك لان ذلك اى لحوق الملآت
والكرامات * امر يعقل اى يعلم بالحس والمشاهدة لانه قد عرف هلاك مثله بمثل ذنبه بالسمع
او بحس العين فكان الاحتراز عن مثله بسببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول
ما ي تلفه مما وقف على تلف مثله بتناوله * قال شمس الائمة رحمه الله المقصود من اعمال الرأى
في احوالهم الامتناع مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا او مباشرة ما كان سبب الاستحقاق
الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو في الاصل من حقوق العباد بمنزلة الاكل الذى
يكتسب به المرء سبب ابقاء نفسه وايتان الاناث في محل الحرث بطريقة ليكتسب به سبب
ابقاء النسل ثم طريق ذلك الاعتبار بالتأمل في معانى اللسان فان اصله الخبر وذلك مما يعلم
بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك المقصود وليس ذلك من حكم الشريعة في شئ * فقد كان
الوقوف على معانى الالة في الجاهلية وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة
وعلى ذلك يحمل اى على ما يدرك بالحس والعيان مثل المثالات والكرامات يحمل ما ورد
من الامر بالاعتبار في قوله تعالى * فاعتبروا يا اولى الابصار * وعلى امر الحروب يحمل
مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم يعنى يحمل ما ورد من الامر بالمشاورة للرسول عليه السلام
بقوله وشاورهم فى الامر ومشاورة اصحابه على امر الحروب بدليل ان المروى انه يشاورهم
فى ذلك ولم يعقل انه شاورهم قط فى حقيقة ما هم عليه ولا فى ما امرهم به من احكام الشرع
والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام * اذا اتيتكم بشى من امر دينكم فاعملوا به واذا
اتيتكم بشى من امر دنياكم فانتم اعلم بدنياكم قوله (قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار)
امرنا بالاعتبار وهو برد الشئ الى نظيره كذا حكى عن ثعلب ومنه يسمى الاصل الذى يرد
اليه النظائر عبرة ويقال اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب اى سويته به فى التقدير وهذا
هو القياس فانه حذو الشئ بنظيره فكان مأمورا به بهذا النص * وقيل الاعتبار التبيين
ومنه قوله تعالى اخبارا ان كنتم للرؤيا تعبرون تبينون والتبيين الذى يكون مضافا

قال الله تعالى فاعتبروا
يا اولى الابصار
والاعتبار رد الشئ
الى نظيره والعبرة
البيان

البناء هو اعمال الرأى فى معنى المنصوص ليتبين به الحكم فى نظيره كذا ذكر شمس الاثمة فكان الضمير فى قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار او الى كل واحد منهما او لاي المعنيين بتأويل المذكور اى القياس مثل رد الشئ الى نظيره فيكون داخلا تحت الامر والقياس مثل المعنيين لانه رد الشئ الى نظيره ويبان لحكمه ايضا بالرد الى النظر فكان الامر متناولا * وذكر بعض الاصوليين ان الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة عن الشئ الى غيره مشتق من العبور يقال عبرت النهر اى جاوزته والموضع الذى يعبر عليه والمعبور السفينة او القنطرة التى يعبر بها والعبرة الدمغة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها الى ما يلزمها فثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار حقيقة فى الانتقال والمجاوزة الى الغير وذلك متحقق فى القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر * فان قيل لان سلم ان حقيقة الاعتبار هى الانتقال والمجاوزة بل حقيقة الاعتبار الاتعاظ لتبادره الى الفهم من اطلاق اللفظ * ولحجة نفي الاعتبار عن القياس الذى لا يتفكر فى امر الآخرة ولا متمتع بان يقال هو غير معتبر * ولترتبه فى هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فانه انما يحسن ترتبه عليه لو كان المراد الاتعاظ دون القياس لركاكة قول القائل يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الدرّة على البرء ولئن سلمنا دلالة على القياس فتمحله على القياس فى الامور العقلية دون الشرعية او على ما كانت عنه منصو صا عليها لعدم امكان حله على العموم فان التسوية بين الفرع والاصل فى انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما ان حكم الاصل كذلك نوع من الاعتبار كما ان التسوية بينهما فى اثبات الحكم كذلك وهما متافيان فاجراء اللفظ على عمومته يؤدى الى الامر بالمتافيين وهو محال * ولئن سلمنا امكان حله على العموم فقد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالممنصوص عليه ومالم ينصب عليه امارّة على الحكم والقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤه عليه قلنا حقيقة الاعتبار هى المجاوزة والانتقال الى الغير كما ذكرنا لا الاتعاظ فانه يقال اعتبر فلان فانهظ فيجعل الاتعاظ معلول الاعتبار ولو كان معناه الاتعاظ لم يصح هذا الكلام اذ ترتب الشئ على نفسه متمنع * ولان معنى المجاوزة والانتقال فى الاتعاظ متحقق ان المتمتع بغيره مستقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه * فاما تبادر الفهم الى الاتعاظ دون غيره فمنوع بل يفهم منه غير كما يفهم الاتعاظ فيجعل حقيقة فى المعنى المشترك ان الكل وهو الانتقال نفيا للاشتراك والجواز * فاما صحة نفيه عن القياس الذى ليس بمتعاط فبالنظر الى اخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصل من الاعتبار الآخرة فاذا اخل به قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لا يتدبر فى الايات اعنى واصم لا بالنظر الى كونه قايما فانه لا يصح * واما ركاكة ما لو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فقيسوا الدرّة على البرء فمسئلة لانه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المأمور به فى الآية مطلق الاعتبار الذى يكون القياس الشرحى احد جزئياته وذلك ليس بركيك * مثاله لو سئل واحد عن مسألة فاجاب بما لا يتناول تلك المسئلة كان باطلا لكن لو اجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا

قال الله تعالى ان كنتم
لرؤيا تعبرون اى
تبينون والقياس
مثله سواء فان قيل انما
يصح الاعتبار بامر
ثابت بالنص دون
الرأى وهو ان يذكر
سبب هلاك قوم او
نجاتهم وكذلك عندى
ههنا اذ ذكرت العلة
نصا مثل قول النبي
فى الهرة انها من
الطوافات والجواب
ما بين ان شاء الله وقال
الله تعالى ان فى ذلك
لايات لقوم يتفكرون
ويعقلون ونحو ذلك

كالو سئلوا عن اكل او شرب في صوم رمضان ايجب عليه الكفارة لا يحسن ان يجيب بان من جامع
فعليه الكفارة * ولكن يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة وقولهم لا يمكن اجراؤه على العموم
للزوم التناقض فاسد لان الحاق الفرع بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه
بوجه ولم يقل احد بانه محتمل الآية ولو كان ذلك محتملا لصار معناها يخربون بيوتهم بأيديهم وايدى
المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الابنص و ارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر *
الا ترى ان السيد اذا ضرب بعض عبده على ذنب ثم قال الاخر اعتبر به فهم منه التسوية في الحكم
للمنع منه * وقولهم قد خص منه كذا فلا يتمسك به في المسئلة القطعية ضعيف ايضا فانه قد
قبل ان تلك الصور لم تدخل تحت هذا النص ليثبت التخصيص فان الامر بالاعتبار لا يتناول
ما لم يوجد فيه اشارة على الحكم لعدم امكان الاعتبار بدونها ولا ما وجد فيه نص لان المقصود
من رد الشيء الى نظيره اثبات حكم النظير له فاذا كان له حكم لم يكن فائدة في رده الى النظير
ولا الاقيسة المتعارضة لعدم امكان العمل بها لتساقطها بالتعارض واذالم تدخل تحته لم يصح
تخصيصها منه ففي النص على عومه موجبا لليقين كما كان * على انا ان سلما انه صار ظنيا
فهو حجة عليكم لانه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وانتم انكرتموه اصلا * والجواب
مانين اراد به قوله و بيان ذلك في الاصل الى آخره قوله (ولكم في القصاص حيوة)
فالقصاص افتاء وتقويت للحياة وقد جعل مكانا وظرفا للحياة في هذا النص وذلك من
طريق المعنى بشرعه واستيفائه كذا ذكر في الكتاب * اما الاول وهو كونه حيوة باعتبار
شرعه فلان القاصد للقتل لما تأمل في شرع القصاص وعلم انه لو قتل يقتص منه * وصدده
اي منعه ذلك التأمل عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل فسلم هو من القود وسلم صاحبه
من القتل * فيصير اي شرع القصاص يعني من شروعيته حيوة لهما اي القاصد القتل
والمقصود قتله * بقاء عليها اي بقاءهما الحيوة * وفي بعض النسخ عليهما اي بقاء حيوتهما
عليهما * ولو قيل ابقاء لكان احسن وابقاء الحيوة بدفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله
تعالى * ومن احياءها فكانما احياء الناس جميعا * وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس
واما في استيفائه اي كونه حيوة باعتبار استيفائه فلان القاتل يصير جريا على اولياء القتيل
خوفا على نفسه منهم فيصدقتهم مستعينا في ذلك بامثاله من السفهاء ازالة للخوف عن نفسه
فاذا استوفى الولي القصاص عنه اندفع شره عنه وعن عشيرته فصار اي الاستيفاء احياء
لهم * معنى * وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء * ولان القاتل اذا قتل محمى اثر القتل
في دار الآخرة عنه فيبقى غير معذب به فيكون احياءه بدفع سبب العذاب عنه * وعلى هذا
يكون الخطاب للقتلة * وتكثير لفظ الحيوة اما للتظيم فانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة
وبالمقتول غير قاتله فتفور الفتنة ويقع التقاتل بينهم فبشرع القصاص انقطعت الفتنة
وانقطع التقاتل فكانت فيه حيوة * عظيمة اولان الحاصل به نوع من الحيوة فان
بارتداع القاطع عن القتل تحصل حيوة للمقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب
التكثير وامتنع التعريف لان التعريف يقتضي ان الحيوة كانت من الاصل بالقصاص وليس الامر

وقال جل ذكره ولكم
في القصاص حيوة
وهو افتاء وامانة
في الظاهر لكنه
حيوة من طريق المعنى
بشرعه واستيفائه اما
الاول فان من تأمل
في شرع القصاص
صدده ذلك عن مباشرة
سببه فيبقى حيا ويسلم
المقصود بالقتل عنه
فيبقى حيا فيصير حيوة
لها اي بقاء عليهما واما
في استيفائه فلان من
قتل رجلا صار جريا
على اوليائه وصاروا
كذلك عليه فلا يسلم
لهم حيوة الا ان يقتل
القاتل فيسلم به حيوة
اولياء القتيل الاول
والعشار فصاروا
احياء معنى وهذا
لا يعقل الا بالتأمل

كذلك ومثله تنكير الحيوة في قوله عزذ كرم* وتجدنهم احرص الناس على حيوة* فان
الحرص لما يكن متعلقا بالحيوة على الاطلاق بل بها في بعض الاحوال وهى الحيوة في المستقبل
اذالحرص لا يكون على حيوة الماضية والراهبة حسن التنكير* ولان الحيوة الحاصلة بالارتداع
عن القتل لا يكون في حق الكل فان كثير من الناس قد لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يمنعه
خوف القصاص عنه فيحصل لهم الحيوة بالارتداع بل يكون في حق البعض ولما دخل
الخصوص في هذه القضية وجب تنكير لفظ الحيوة كما وجب تنكير لفظ الشفاء في قوله عز وجل
* يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء لداس* حيث لم يكن شفاء للجميع ليصح
التعريف وهذا لا يعقل الا بالتأمل اى كون القصاص حيوة لا يدرك الا بالتأمل واستعمال
الرأى فعرفنا ان استعمال الرأى لاستخراج معانى النصوص امر سائغ في السرعة والقياس
ليس الاستعمال الرأى لاستخراج معنى النص فيكون مشروعا قال القاضى الامام في التقيويم
والله تعالى يقول ولكم في القصاص حيوة وفيه هلاك حساوانما الحيوة في الاعتبار عن قتل
فقتل ليتزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا ضرب من الرأى فان قال الخصم اننا لانكر
استعمال الرأى لئلا هذا المعنى اذ لابد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته و اشاراته وذلك
لا يتأتى الا به انما الكلام في استعماله لانبات الحكم الشرعى في محل غير منصوص عليه
ولادلالة للاية على جوازه فيه فالجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب
كما سيجى بانه قوله (واما السنة فاكثر من ان يحصى) واحتج مثبتوا القياس ايضا
بما ثبت بالتواتر المعنوى عن النبي صلى الله عليه وسلم واليه اشير بقوله فاكثر من ان يحصى
ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث معاذ رضى الله عنه فانه لما قال
اجتهد برأى ضرب على صدره وقال الحمد لله الذى وفق رسول الله فلم ينكر عليه في قوله
اجتهد برأى بل مدح وجدا لله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص
وامر به اباموسى رضى الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة
رسول الله فان لم تجد فاجتهد رأيك وقال له عمرو بن العاص اقض ما بين هذين فقال على ماذا
اقضى فقال على انك ان اجتهدت فاصبت لك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة
* وقوله وهذا نص صحيح اشارة الى الجواب عما قيل لا يصح التمسك بخبره معاذ فانه خبر
مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعى وخبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة
عند اصحاب ابى حنيفة فكان الاجماع من الفريقين منع دأ على سقوط الاحتجاج فقال هذا نص
صحيح ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح
الاحتجاج به * قال الغزالى رحمه الله هذا حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنا
وانكارا وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسل بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقول
عليه السلام* لا وصية لوارث* ولا تنكح المرأة على عمتها ولا يتوارث اهل ملين شتى* وغير
ذلك مما عملت به الامة كافة* وذ كر غيره ان مثبتى القياس ابدأ كما ويتمسكون به في اثبات

واما السنة فاكثر من
ان يحصى من ذلك
ماروى عن النبي صلى
الله عليه وسلم حين بعث
معاذا الى اليمن قال بم
تقضى قال بما في
كتاب الله قال فان
لم تجد في كتاب الله
قال اقضى بما قضى به
رسول الله قال فان لم
تجد فيما قضى به رسول
الله قال اجتهد برأى
قال الحمد لله الذى
وفق رسول الله
وهذا نص صحيح

القياس ونفاته كانوا يشتغلون بتأويله فكان ذلك اتفاقاً منهم على قوله * فان قيل * ان سلماً
صحته لان سلم كونه دالاً على ان القياس حجة اذ الاجتهاد ليس نفس القياس لا غير بل هو
عبارة عن استقراخ الجهد في الطلب فيجمله على طلب الحكم من النصوص الخفية * او على
التمسك بالبرائة * او على القياس الذي علته منصوص عليها او موصى اليها * او يحمله على
انه كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اذذاك فاما بعد اكمال
الدين واستقراره فلا لارتفاع الحاجة بما هو اقوى منه اذ الاكمال لا يكون الا بعد اشتمال
الكتاب والسنة على جميع ما لا بد من معرفته فلا يجوز العمل بالقياس * قلنا لا يجوز
الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية ههنا لان قوله فان لم تجد يقتضي انتفاء النص على
سبيل العموم جلياً كان او خفياً فنخصيصه بالجلى دون الخفى من غير دليل يمتنع وكذا لا يجوز
حمله على البرائة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد * ولا على
ما كانت علته منصوصاً عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد
واف بجميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص على علته لم يكن ذلك وافياً بمعرفة عشر
عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله اقضى بالكتاب والسنة
* ولا يصح حمله ايضا على انه كان قبل الاكمال فان الاكمال لا يقتضي عدم جواز العمل بالقياس
فانه انما يحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط
* ثم اتم الاستدلال بالنسبة بقوله وقدر وينا معنى حديث معاذ وغيره يدل على انه عليه السلام
اجاز قياس غيره وقدر وينا في باب تقسيم السنة في حقه ما هو قياس بنفسه مثل الخمسة وحديث
القبلة للصائم وغيرهما فيدل قوله وفعله جميعاً على جواز القياس * وكلمة من يجوز ان تكون
متعلقة بروينا وان تكون متعلقة بقياس * وفي امثال هذه الاخبار كثرة كقوله عليه السلام
لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم ثمنها
قياساً على تحريم اكلها * وقوله عليه السلام لام سلمة رضى الله عنها وقد سئلت عن قبلة
الصائم هلا اخبرته اني اقبل واما صائم تنبها على قياس غيره عليه * وقوله عليه السلام
حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر انتقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن * وقوله عليه السلام
في محرم وقضيت به باقية لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فانه يعث يوم القيمة ملياً * وقوله
عليه السلام في شهداء احد زملوهم بكمومهم ودمائهم فانهم يحسرون يوم القيمة واوداجهم
تنسجت دماً * وقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم
وقوله عليه السلام في حديث المستيقظ * فانه لا يدري اين باتت يده وقوله عليه السلام
في الصيد فان وقع في الماء فلا يأكل لعل الماء اعان على قتله * الى غير ذلك من الاخبار المختلف
لفظها * المتحد معها فانزل جلتها، نزلة المتواتر وان كانت آحادها آحاداً * فان قيل لا تمسك
لكم في هذه الاخبار فان فيها بيان لتعليل بعض الاحكام لا بيان جواز القياس ولا يلزم من
التنصيص على العلة جواز الخلق غير المنصوص به كما قال الرجل اعتقت غانماً لسواده

وقد روينا ما هو
قياس بنفسه من النبي
عليه السلام

لم يعتق جميع عبده السود وكذا لو تملك بمؤثر بان قال اعتقت فانما لحسن خلقه لم يلزم
عتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه * قلنا بل التمسك صحيح فان فائدة التعليل بيان
كون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فلو لم يجز الحاق غير المصوص بالمصوص عدد
اشتراكها في العلة لادى الى تخلف الاثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز وخلاذا ذكره عن
الفائدة بخلاف قوله اعتقت فانما لسواده او لحسن خلقه لانه لا اثر لاذك التعليل في العتق
فيكون ذكره كعدمه * وذلك لان الشرع علق احكام الاملاك حصولا وزوالا بالاغلاظ دون
الارادات المجردة حتى لو قال اعتقت او طلقت غير قاصد للعتق والطلاق ينبت العتق والطلاق
ولو نوى عتقا او طلاقا من غير لفظ يدل عليه لا يثبت به شيء * فاما احكام الشرع فثبت
بكل ما دل على رضا الشارع واداته من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظا * يوضحه ان احدا
لو باع مال الناجر بمحضر منه بضعف ثم دونه وظهر اثر الفرح عليه لم يفد البيع باللفظ بالاجازة
ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت دل سكوته على رضاه ويثبت
الحكم به قوله (وعمل اصحاب النبي في هذا الباب) اشارة الى متمسك آخر عول عليه
اكبر الاصوليين وهو الاجماع فانه قد ثبت بالتواتر ان اصحابه رضي الله عنهم عملوا بالقياس
وشاع وراع ذلك فيما بينهم من غير ردوا و انكار مثل ما اشتهر من مناظرتهم في مسألة الجدو الاخوة
ومسألة العول والمشاركة وميراث ذوى الارحام وغيرها بالرأى واحتجاجهم فيها بالقياس
* ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان كل واحد تكلم فيه برأيه الى ان استقر الامر على
ما قاله عمر رضي الله عنه بطريق المقايسة والرأى حيث قال الاترصون لامر الدنيا كم بمن
رضى به رسول الله لامر دينكم فاتفقوا على رأيه وامر الخلافة من اهم ما يترتب عليه احكام
الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس * وكذلك عمر رضي الله عنه جعل
امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالرأى على ان يجعلوا الامر في التعيين الى عبد الرحمن
بعد ما اخرج نفسه منها فعرض على علي رضي الله عنه على ان يعمل برأى ابي بكر وعمر فقال
اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رأيي وعرض على عثمان رضي الله عنه هذا الشرط
فرضى به فقلده وانما كان ذلك منه عملا بالرأى لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة العمرين
* وشاوروا في حد شارب الحجر فقال علي رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى اهترى فحده حد المفتين قاس حد الشارب على حد القاذف فاخذوا برأيه واتفقوا
عليه * ولما ورث ابو بكر رضي الله عنه ام الامم دون ام الاب قال له عبد الرحمن بن سهل رجل من
الانصار وقد شهد بدر القدورنت امرأة لو كانت هي الميتة لم يربها وترك امرأه لو كانت هي
الميتة ورنها فرجع ابو بكر الى التسريك بينهما في السدس * وروى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال
في الكلالة اقول فيها رأيي * وعن عمر رضي الله عنه اقضى في الجد برأى * ولما سمع في الجين الحديث
قال كدنا ان نقضى فيه برأينا * وقضى عثمان بتوريت المبتوتة بالرأى * وعن علي رضي الله
عنه اجتمع رأيي ورأى عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رأيت الان ان ارقهن * وقال

وعمل اصحاب النبي
عليه السلام في هذا
الباب ومناظرتهم
ومشاورة في هذا
الباب اشتهر من ان
يخفى على ما قل يميز

ابن مسعود رضى الله عنه في قصة روع اقول فيها برأى وكتب عمر الى ابي موسى في رسالته المشهورة اعرف الاشياء والظواهر ثم قس الامور برأىك وراجع الحق اذا علمته فان الرجوع الى الحق اولى من التماهى في الباطل * وامثال هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عن هؤلاء العمل بالرأى ولم يظهر عن غيرهم انكار عرفنا انهم كانوا مجمعين على ذلك فيما لانص فيه وكفى باجاءهم حجة * فان قيل لانسلم عدم الانكار فانه روى عن ابي بكر رضى الله عنه انه قال لما سئل عن الكلاله اى سماء تطلنى واى ارض تسلىنى اذا قلت فى كتاب الله برأى * وعن عمر رضى الله عنه اياكم واصحاب الرأى الى آخر ما ذكرنا * وعن عثمان وعلى رضى الله عنهما انهما قالوا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره * وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لتبينه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله الى غير ذلك من الآثار وقد مر بيان بعضها * قلنا قد اشتهر من هؤلاء الذين نقل الانكار عنهم القول بالرأى والقياس بحيث لا وجه لانكاره فيحمل ما نقل عنهم من الانكار ان ثبت على ما كان من ذلك صادرا عن ايسر له رتبة الاجتهاد او ما كان مخالفا له من القواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبدنا الله تعالى فيه بالعلم دون الظن جعلا بين القليلين بقدر الامكان وذكرنا الى رحمة الله فى جواب هذا السؤال انه قد ثبت بالقواطع من جمع الصحابة الاجتهاد والقول بالرأى والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كبراث الجد والاخوة وتعين الامام بالبيعة وجمع المصحف وما تواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع روايات صحيحة ولم يكرها احد من الامة فاوثر ذلك علما ضروريا بقولهم بالرأى كما صرف سخاوة حاتم وشجاعة على بمثل هذا الدليل وما نقلوه بخلافه فاكثرها . قاطيع ومروية من غير ثبت وهى باعيانها معارضة بروايات صحيحة عن صاحبها بقبضها فكيف يترك المعلوم ضرورة بمثلها * ولوتساوت فى الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع الى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم * ولو صححت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل ما انكروه على الرأى المخالف للنص الى آخر ما ذكرنا * فان قيل سلمنا عدم الانكار لكن الاجماع السكوتى ليس بقاطع والمسئلة قطعية فلا يصح التمسك بمثله فيها * قلنا هو اجماع قاطع عند كثير من الاصوليين منهم شمس الاثمة وآثر المظفر السمعاني صاحب القواطع وغيرهما على انا لانسلم انه اجماع سكوتى فان جميع اهل الاجتهاد والفقهاء من الصحابة شرعوا فى القياس والعمل بالرأى ضد عدم النص فكان ذلك اجماعا فعليا منهم والذين سكتوا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم فى قطعية الاجماع قوله (فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل) حكى الجاحظ عن النظام انه قال لم يحض من الصحابة فى القياس الا نمر يسير من قدمائهم كالخلفاء الاربعة وزيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل ونفريسير من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير لكن لما كان منهم

فان طعن طاعن فيهم
فقد ضل عن سواء
السبيل وناهد الاسلام

ابوبكر وعمر وعثمان وعلي وهؤلاء سلاطين ومعهم الرغبة والرغبة انقادت لهم العوام وجاز
للتأفين السكوت على التقيية لانهم قد علموا ان انكارهم غير مقبول * وقال ولوان الصحابة لموا
العمل بما امروا به ولم يتكفوا ما كفوا عن القول فيه من اعمال الرأى والقياس لا يرتفع بينهم
الخلاف والتهارج ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما كلفوا وتجبروا وتأمرؤا وتكلفوا
القول بالرأى جعلوا للخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القتل والقتال * وبمثله طغنت
الرافضة فيهم ايضا فزعموا ان الصحابة تأمرؤا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم
بجميع النصوص المحيطة بالاحكام الى يوم القيامة فتورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف * فقال
الشيخ رحمه الله من طعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل لان شاء الله تعالى عليهم في آيات من
القرآن ومدح رسوله إياهم في اخبار كثيرة يدلان على علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله
ورسوله فكيف يعتقد العاقل القدح فيهم بقول مبتدع مثل النظام وبقول الرافضة الذين هم
اعداء الدين * وناشد الاسلام اى اظهر عداوته ومحاربتة لان الدين وصل اليها من قبلهم
ففى طعن فيهم لم يثبت بقلهم شئ فكان الطعن فيهم حائث الى الاسلام في التحقيق قوله
(ومن ادعى خصوصهم) الى آخره * زعم من عجز عن نقاة القياس عن انكار استعمال الصحابة
الرأى في الاحكام وتحرز عن الطعن فيهم فرار من الشبهة ان الصحابة كانوا مخصوصين بجواز
العمل بالرأى اما بمشاهدتهم الرسول واحوال نزول الوحي ومعرفتهم بقرائن الاحوال ان
المراد من الحكم المختص بصورة معينة رعاية الحكمة العامة وعدم ذلك في حق غيرهم *
او بطريق الكرامة كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعا
تكرمه * والدليل عليه انهم عملوا بالرأى فيما فيه نص بخلاف النص وذلك لم يجز لغيرهم
كما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج لصلح بين الانصار فاذا نبلال واقام وتقدم
ابوبكر رضى الله عنه فجاء رسول الله عليه السلام وهو في الصلاة فاشار الى ابى بكر ان امكث
مكاثك فرفع ابوبكر رضى الله عنه يده وحده الله تعالى ثم استأخر وتقدم رسول الله وقد كانت
سنة الامة لرسول الله عليه السلام معلومة بالص ثم تقدم ابوبكر بالرأى وقد امره ان يثبت
مكانه ثم استأخر بالرأى * وكتب على رضى الله عنه في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله
فقال سهيل بن عمرو لوفاك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليه
السلام عليا رضى الله عنه ان يحول فلفظ رسول الله فابى حتى محاه الرسول عليه السلام بنفسه
وما كان هذا الالباء عملا بالرأى في مقابلة النص واشتغل معاذ حين سبق بقض الصلاة بمتابعة
الامام بالرأى وقد كان الحكم المسبوق ان يبدأ بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام وكان هذا عملا
بالرأى في موضع النص وفي نظائرها كثيرة وكذلك عملوا بالرأى فيما لا يعرف بالرأى من المقادير
نحو حد الشرب كما قال على رضى الله عنه ثبت بارأى ثبت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالرأى
* فقال الشيخ رحمه الله من ادعى خصوصهم اى تفردهم بجواز العمل بالرأى فقد ادعى امرا
لادليل عليه لان النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولادليل على ان المراد منه الصحابة خاصة

ومن ادعى خصوصهم
فقد ادعى امرا لادليل
عليه بل الناس سواء
في تكليف الاعتبار

دون غيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل * قال شمس الاثمة
 رحمه الله ومن لا يرى اثبات شئ بالقياس مع انه حجة كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من غير
 دليل * واما دعوى الخصوص بناء على شهادة احوال الوحي ومعرفة المراد بقرائن
 الاحوال فقاسدة لانها تخالف الاجماع فان احدا لم يفرق بين الصحابة وغيرهم * وكذا
 دعواهم ذلك بطريق الكرامة ان الكرامة انما يثبت بطاعة الله ورسوله وتعظيم النص بترك
 الرأي في مقابلته لا بظهور المخالفة لامر الله ورسوله بالرأي وانما عملوا بخلاف النص في بعض
 الحوادث لفهمهم بقرائن الاحوال او غيرها ان ذلك ترخص وان التمسك بالعزيمة اولى
 ففي حديث الامامة على الصديق رضي الله عنه ان اشارة النبي عليه السلام بان يثبت مكانه كانت
 على سبيل الترخص والاكرام له فحمد الله تعالى على ذلك ثم تأخر تمسكا بالعزيمة الثابتة بقوله
 جل جلاله لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واليه اشار بقوله ما كان لابن ابي قحافة ان يقدم
 بين يدي رسول الله * وكذلك التمسك بالعزيمة كان في التقدم للامامة قبل حضور رسول الله
 عليه السلام مراعاة لحق الله تعالى في اداء الصلوة في الوقت المعهود والتأخر الى الحضور
 كان رخصة وكذلك علم على رضي الله عنه ان الامر بالحو لم يكن للالزام فلم يقصده الاتيم
 الصلح فرأى اظهار الصلابة في الدين بمحض من المشركين عزيمة * ثم الرغبة في الصلح
 مندوب اليه للامام بشرط ان يكون منه منفعة للمسلمين وتتمام هذه المقعة في ان يظهر الامام
 المسامحة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدوانهم لا يرغبون
 في الصلح لضعفهم فلهذا ابي على رضي الله عنه من ذلك * وكذلك عرف معاذ رضي الله عنه
 ان في البداية بالفائت المسبوق معنى الرخصة ليكون الاداء عليه يسروا ان العزيمة متباعدة
 رسول الله عليه السلام واغتنام ما ادركه معه فاشتغل باحراز ذلك او لامتسكا بالعزيمة لا بخالفة
 للنص * واما حد الشرب فثابت بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال بحذف القذف والحكم
 الثابت بالاجماع لا يكون محال به على الرأي كذا ذكر الامام شمس الاثمة رحمه الله قوله (واما
 المعقول) فكذا استدلال او لا يعموم قوله تعالى فاعتبروا اعلى ان العمل بالقياس واجب وانه داخل في
 عمومه فاعترض عليه ان النص انما يتناول الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاعتبار بالثلاث دون
 الرأي فقال ان سلما ان النص ورد فيما ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به * والخاص ان
 الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماء دليلا
 معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتأمل والتفكير لا بظاهر النص وصيغته * وهذا التقدير
 الى اخره هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور * وهو الكفر اى السبب المقول عنهم
 الكفر ليكف عنها اى يمتنع عن تلك الاسباب لتحرز عن مثل ما اصاب من قبلنا من الجزاء
 يعنى وجوب النظر والتأمل فيما اصابهم بتلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل ليعتبر
 احوالها حوالهم فكيف عما سبق جوابه ما لحقهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الاتعاظ
 بالغير واذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكم هو هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين

واما المعقول فهو ان
 الاعتبار واجب بنص
 القرآن وهو النظر
 والتأمل فيما اصاب من
 قبلنا من الثلاث
 باسباب نقلت عنهم
 لنكف عنها احترازا
 عن مثله من الجزاء
 وكذلك التأمل في
 حقائق اللغة لاستعارة
 غيرها لها سايق
 والقياس نظيره بعينه
 لان الشرع شرع
 احكاما بمعاني اشار
 اليها كما نزل مثلثات
 باسباب قصها ردحانا
 الى التأمل ثم الاعتبار

حكم هو تحليل او تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس فالتنصيص على الامر بالاقتدار
في احد الموضوعين يكون تنصيصا على الامر به في الموضوع الآخر دلالة * واللام في ليكف
متعلقة بالنظر والتأمل وكذلك التأمل اي كما ان التأمل في احوال من قبلنا واجب لاعتبار
احوالنا باحوالهم * التأمل في حقائق اللغة اي في معاني الالفاظ * لاستعارة غيرها اي غير
الفاظها الدالة عليها بالوضع * اليها اي لتلك الحقايق والمعاني * ساينغ اي جاز كالتأمل
في معنى الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة غير لفظه وهو الاسد الدال على
الهيكل المعلوم لذلك الانسان باعتبار ان الشجاعة من الاوصاف المشهورة لذلك الهيكل
ساينغ بلا خلاف فكذا التأمل في الاصل والفرع لتعرف المعنى الذي هو مناط الحكم وتعديته
حكم الاصل الى الفرع يكون جائزا ايضا * ولوقيل وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارتها
لغير موضوعاتها ساينغ ليكون موافقا لما ذكر شمس الائمة وغيره وهو ان التأمل في معنى الثابت
بإشارة صاحب الشرع بمنزلة التأمل في معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة * ثم التأمل
في ذلك للوقوف على طريق الاستعارة حتى نجعل ذلك اللفظ مستعارا في محل آخر بطريقه
جائز مستقيم من عمل الراسخين في العلم فكذلك التأمل في معاني النص لآيات حكم النص
في كل موضع علم انه مثل النصوص عليه لانا لانعرف المؤثر الا بالسماع من صاحب الشرع
كما لا يعرف طريق الاستعارة الا من العرب فكان البابان واحدا غير ان المصير الى احدهما
بالسماع من صاحب الشرع وفي الآخر من العرب * وقال القاضي الامام ايضا انا احيينا
بالقياس الحج حتى عمت بالتعليل فامكن العمل بها في غير ما تناول النص اذ كل احياءه ونحن
معه حقايق النصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل بها في غير ما وضعها
واضع اللغة في الاصل ولم يكن ذلك اقتراحا على اللسان ولا وضعنا من عند نفسه فكذلك
هذا * والقياس نظيره اي نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتأمل في حقة ثقی
اللغة * ودعانا الى التأمل ثم الاعتبار لان الاعتبار يتوقف على سابقة التأمل فكان الدعاء
الى الاعتبار دعاء الى التأمل قوله (وبين ذلك) اي بيان التأمل المؤدى الى الاعتبار
في الاصل اي في النص الموجب للاعتبار يتحقق في قوله تعالى هو الذي اخرج الذين
كفروا من اهل الكتاب يعني يهود بني الضير * من ديارهم من مساكنهم بالمدينة * وذلك
انهم صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة على ان لا يكونوا عليه ولا له
مقضوا العهد بعد وقعة احد فخرج كعب بن الاشرف في اربعين راكبا الى مكة فخالقوا
عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصاري بقتل كعب بن الاشرف فقتله غيلة وكان
احاه من الرضاة ثم خرج النبي عليه السلام بالكتائب وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا
عشرة ايام ففسد المافقون اليهم لا يخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فمحن معكم لا تخذلكم وان
خرجتم لخرجن معكم فلما آيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابي عليهم الاجلاء على ان
يحمل كل ثلاثة ابيات على بعير ماشاؤا من متاعهم فلحقوا بالشام باذونات واربعا الاهل

وبين ذلك في الاصل
في قول الله تعالى هو
الذي اخرج الذين
كفروا من اهل
الكتاب من ديارهم
لاول الحشر فالخراج
من الديار عقوبة بمعنى
القتل والكفر يصلح
داعيا اليه

يبتين منهم ال ابي الحقيق والحيي بن اخطب فانهم لحقوا بخير ولحقت طائفة بالحيرة *
واللام في لاول الحشر متعلقة باخرج وهي مثل اللام في قدمت لحيوت وفي جثته لوقت
كذا والمعنى اخرج الذين كفروا عند اول الحشر * معنى اول الحشر ان هذا اول حشرهم
الى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم جلاء قط وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من
جزيرة العرب الى الشام * وهذا اول حشرهم والحشر الثاني اجلاء عمر اياهم من خير
الى الشام واليه اشير في الكتاب * وقيل الحشر الثاني حشر يوم القيامة لان الحشر يكون
بالشام * ما ظنتم ان يخرجوا الشدة باسمهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم
* وظنوا ان حصونهم تمنعهم من بأس الله * فاتيهم امر الله او عذابه من حيث لم يحتسبوا
لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين وما كانوا يحسبون انهم يغلبونهم ويظهرون
عليهم * وقذف في قلوبهم الرعب يقتل رئيسهم مرة على يد اخيه * والرعب الخوف الذي
يرعب الصدر اي يملأه * وقذفه ابياته وركره * يخربون بيوتهم التخريب الاخبار
والافساد بالقبض والهدم وقيل التخريب الهدم والافساد تركه لاساكن فيه والانتقال عنه
كانوا يخربون بواطنها والمسلمون ظواهرها لما اراد الله تعالى من استيصال شأقتهم وان لا يبقى لهم
بالمدينة دار ولا منهم ديار * والذي دعاهم الى التخريب حاجتهم الى الخشب والحجارة ايسدوا
افواه الازقة وان لا ينحسروا بعد جلالتهم على بقائهم اسكن للمسلمين وان يقلوا معهم ما كان
في ابنتهم من الخشب والساج المبيع واما المؤمنون فداعبهم ازالة متحصنهم ومتممهم وان يتسع
لهم مجال الحرب * ومعنى تخريبهم لها بايدي المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب
فيه فكأنهم امرتهم به وكفوهم اياهم فاعتبروا فاتعظوا يا اولي الابصار يا ذوى العقول
ولا تفعلوا فعل بنى الضير فيترك بكم ما نزل بهم هذا تفسير الآية * وبين الشيخ طريق
التأمل فيها للاعتبار فقال فالخراج من الديار عقوبة بمنزلة القتل لانه عديل القتل في قوله
تعالى اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ولكونه مثل القتل واشد منه اختار بنو اسرائيل
القتل على الجلاء * والكفر يصلح داعيا اليه اى الى الخراج الذى هو بمنزلة القتل لانه
يصلح داعيا الى القتل فيصلح داعيا الى الخراج ايضا * واول الحشر دلالة على تكرار هذه
العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده وهو اجلاء عمر كميناء اصابة النصره جزاء التوكل
وقطع الحيل لانهم لما لم يظنوا خروجهم رؤا انفسهم عاجزين عن اخراجهم وحيلهم متقطعة
عنه فتوكلوا على الله فجوزوا بالنصرة والجحاح * وان المقت اى السخط والبغض يقال مقتته
اى ابغضه * والخذلان اى ترك العون والنصرة جزاء النظر الى القوة والاعتذار بالشوكة
اى شدة الناس وحدة السلاح فانهم لما نظروا الى قوتهم وظنوا ان حصونهم مانعتهم من الله
جوزوا بذلك * ثم دعانا بقوله عن اسمه فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص
* العمل به اى لنعمل بما وضع لنا من المعنى فيما لانص فيه فقيس احوالنا باحوالهم فتحترز
عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم * فكذلك في مسئلتنا هذه اى كما وجب لسا

واول الحشر دلالة
على تكرار هذه
العقوبة وقوله تعالى
ما ظنتم ان يخرجوا
دليل على ان اصابة
النصرة جزاء التوكل
وقطع الحيل وان
المقت والخذلان جزاء
النظر الى القوة
والاعتذار بالشوكة
الى ما لا يحصى من
معاني النص ثم دعانا
الى الاعتبار بالتأمل
في معاني النص للعمل
به فيما لا نص فيه
وكذلك في مسئلتنا
هذه

ومثال ذلك في مسألة الربوا وذلك ان النبي عليه السلام قال ﴿ ٢٨٦ ﴾ الخنطة بالخنطة اي يبعوا الخنطة بالخنطة

لان الباء كلمة الصاق
فدل على ضمير فعل
مثل قولك بسم الله
فدل عليه قوله لا
تبعوا الطعام بالطعام
الاسواء بسواء ودل
عليه حديث عبادة
بن الصامت ان النبي
عليه السلام قال لا
تبعوا الذهب بالذهب
والورق بالورق
الاسواء بالسواء
والخنطة بالخنطة
الاسواء بسواء عينا
بعين فن زاد او
استزاد فقد اربى
والخنطة اسم علم لمكيل
معلوم وقد قبل
بجنسه وقوله مثلا
بمثل حال لما سبق
والاحوال شروط
اي يبعوا بهذا الوصف
والامر للايجاب
يكون والبيع مباح
فلا بد من صرف الامر
الى الحال التي هي
شرط والمراد بالمثل
القدر لما روى في
حديث آخر كيلا يكيل
فتبت بصيغة الكلام
وقوله والفضل اسم
لكل زيادة وقوله ربوا
اسم لزيادة هي حرام

التأمل في معنى هذا النص للعمل به فيما لانص فيه يجب التأمل في سائر النصوص
لاستخراج المعاني التي تتعلق بها الاحكام باشارة صاحب التمرح ليعمل بها فيما لانص
فيه قوله (وبيان ذلك) اي بيان التأمل لاستخراج المعنى الذي هو مناسط الحكم
باشارة الشارع يتحقق في مسألة الربوا وذلك اي ذلك البيان ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال الخنطة بالخنطة الحديث * روى هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لا بد من
اضمار بدلالة كلمة الباء فانها يقتضى فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكرت في
المعاوضات فيضمير فعل باسما فكان معنى رواية الرفع بيع الخنطة بالخنطة مثل بمثل بطريق
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهي مختارة الشيخ ههنا
يبعوا الخنطة بالخنطة مثلا بمثل مثل قولك بسم الله فانه لما اقتضى فعلا اضمرفه الفعل الذي
جعلت التسمية مبدأه * ودل عليه اي على ان المضمر ما ذكرنا هذان الحديثان والخنطة
اسم علم المكيل اي اسم موضوع غير معنوي لوع من الطعام الذي يصح ان يكال ولم يرد
تحقق الكيل فيه فانه لو لم يكل اصلا لا يخرج عن كونه مكبلا وقد قبل هذا السمي بجنسه
بقوله الخنطة بالخنطة * وقوله مثلا بمثل حال لما سبق وهو الخنطة ويكون حالا عن المفعول
والاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة بالشروط الاترى انه لو قال انت طالق
راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق والامر للايجاب يكون نظرا الى الاصل *
ولم يعمل في نفس البيع لانه ليس بواجب بالاجماع فينصرف الى الحال التي هي شرط الجواز
وصار كانه قيل اذا اقدمتم على بيع الخنطة بالخنطة فبيعوا في حالة المساواة دون غيرها
ولهذا اختار الشيخ رواية النصب المقضية لاضمار الامر لانه اظهر في ايجاب شرط المماثلة
وهذا لان الشيء قد يصير مشروطا بشرائط يعترض مراعاتها عدا الاقدام عليه وان لم يكن
في ذاته فرضا كالنكاح لما شرع بشرط الشهود يفترض احضار الشهود ولا انعقاده وان لم يكن
بقسه واجبا وكصلوة التطوع يفترض مراعاة شروطها من تقديم الطهارة وستر العورة
واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن في نفسها واجبة * والمراد بالمثل المذكور
في هذا الحديث المماثلة في القدر اي الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره فان
محمد ا رحمه الله ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف وذكر مكان قوله مثلا بمثل كيلا
يكيل ووزنا بوزن فتبين بذلك ان المراد به المماثلة قدر الاوصاف وكلام رسول الله صلى الله
عليه وسلم يفسر بعضه بعضا * فتبت بصيغة الكلام اي ثبت هذا المجموع وهو اضمار
البيع واجباب المماثلة وكون المماثلة في القدر مرادا منه المثل باشارة صيغة الكلام والتأمل في
معناها * والفضل اسم لكل زيادة اي زيادة ترجع الى احد البدلين سواء كانت باعتبار
القدر بان كانت من جنس البدلين كزيادة قفين من احد الجانبين او من غير جنسها كزيادة
درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والاخر نسيئة * وقوله ربوا اسم لزيادة وهي
حرام بالاص وهو قوله تعالى وحرم الربوا لكل زيادة فان الربح في التجارة والنماء في

الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا لانها ليست بحرام وهو اى الفضل الذى هو ربوا
 فضل مال لا يقابله عوض فى مقابلة مال بمال لان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق
 فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اخذه ظلما واشتراطه مفسدا
 للعقد فيكون كالباع عبدا بجمارية وشرطان يسلم اليه مع العبد ثوبا او يعمل المشتري للبائع
 عملا فانه يفسد العقد خلوا هذه الزيادة عن العوض فى عقد المعاوضة الا ترى ان التملك لو
 كان بلفظ الهبة بان يقول ملكتك هذا العوض بهبة بلامال يحل وان كان بغير عوض لان
 عقد الهبة لما كان هبة تبرع جاز ان يستحق به مالا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف
 مقتضاء فقرنا ان الحرمة باعتبار الخلو عن العوض فى عقد المعاوضة * فان قيل يدعى ان
 يكون الربح حراما لانه فضل حال عن العوض لان ما يقابله العوض لا يكون ربحا وليس
 الربح بحرام بالاجماع فان الاسواق ما وضعت الا للاسترباح الا ترى ان بيع عبد بعبدين وثوب
 بعشرة اثواب جائز والفضل فيه متحقق بدليل انه يعتبر تبرعا فى عقد المريض وبيع الاب
 والوصى * قلنا لان سلم انه فضل خال عن العوض اذا و كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا
 للعقد لكونه مغيرا لمقتضاء لكن الربح زيادة تطهر عند البيع لا عند الشراء فان من اشترى
 ما يساوى درهما بعشرة جعل ذلك فى حقه متقوما بعشرة لرغبته فى شرائه بعشرة ولها اثر
 فى اثبات زيادة المالمية والتقوم فان تغير الاسعار برغائب الناس ولعل له فيه منفعة ومصلحة
 تساوى بعشرة فكان فى حقه متقوما بعشرة وربح الاخر عليه تسعة اعشار ان فى السوق
 قيمتها عشرة * وكذا لو باع ما يساوى عشرة بدرهم يجعل قيمته درهما فى حق المتعاقدين
 لتراجع رغبتهما فيه فلم يخل بفضل عن العوض ولكن لما وجد المشتري عند اهل السوق
 يساوى بعشرة ظهر الربح عند البيع فاما فيما نحن فيه فقد سقط اعتبار الجودة ورجعت المالمية
 الى الذات فلا يثبت برغبة المشتري مالمية فيطهر الفضل الخالى عن العوض * وكذا فى تصرف
 المريض والاب والوصى لان اثبات زيادة المالمية برغبة المشتري انما تصح اذا كان ذلك تصرفا
 فى حالص ملكه وتصرف الاب والوصى فى مال الصغير واليتيم وتصرف المريض فى مال تعلق
 به حق الغير لافى خالص ملكهم فلا يلتفت الى رغبته لتأديتها الى ابطال حق الغير فيظهر
 الفضل فى تصرفاتهم ايضا والمراد بالفضل الفضل على القدر اى القدر الشرعى وهو
 الكيل لا مطلق الفضل لان فضل احد الشئيين على الآخر يستلزم مساواة بهما بوجه على
 تقدير عدم الفضل ليكن تحقيق فضل احدهما على الاخر اذ لا يقال لفلان فضل على فلان
 فى العلم الا اذا كان بينهما نوع مساواة فى شئ من العلم واما ان احدهما بزيادة فيه وهما ذكرت
 المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من المماثلة المماثلة فى القدر بالنص وهو ما روينا من قوله
 عليه السلام كيلا بكيل وبالاجماع فكذلك الفضل على هذه المماثلة يكون فضلا على الكيل
 مبني على فيه فى الذكركيلا لوقيل زيد فقيه وعمر فقيه الا ان زيدا افضل منه ينصرف قوله افضل
 الى صفة الفقه المذكورة لا الى صفة لم تذكر بوضوحه ان الدالين لو تماثلا من سائر الوجوه

وهو فضل مال لا
 يقابله عوض فى
 معاوضة مال بمال
 والمراد بالفضل
 الفضل على القدر
 لان الفضل لا يتصور
 الا بناء على المماثلة
 ليكون فضلا عليها
 والمراد بالمماثلة القدر
 بالنص فكذلك الفضل
 عليها لا محالة

وصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الأمر هذا حكم هذا النص عرفناه بالتأمل في صيغة النص فوجب علينا التأمل فيما هو دواعي هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو إيجاب المثلة عند البيع بجنسها وإذا تأملنا وجدنا الداعي إلى هذا القدر والجنس لأن إيجاب التسوية بين هذه الأموال يقتضي أن تكون أمثالا متساوية وأن تكون أمثالا متساوية إلا بالجنس والقدر لأن كل موجود من المحدث موجود بصورته ومماه فأنما يقوم المماثلة بما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار به يحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فيثبت به المماثلة معني

والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم فعرفنا أن المراد به الفضل على الكيل * وذكر في بعض الشروح أن المراد من قوله فكذلك الفضل عليها لا محالة اشتراط الكيل في الفضل يعني كأن المراد بالمماثلة هو المماثلة في الكيل لا مطلق المماثلة فكذلك الفضل على ملك المماثلة لا يكون حراما ما لم يكن مكيلا لأن السابق مثل بمثل * والمراد منه القدر أي الكيل والفضل هو وجوب أن يكون من جنس السابق فيلزم أن يكون الفضل قدرا أي كيلا * وهذا غير سديد فإن هذا التركيب لا ينبغي عنه وهو مخالف للروايات فإنه قد نص في غير واحد من كتب الفقه أن أدنى ما يجري فيه الربوا من الأشياء المكيلة نصف صاع وذلك مدان حتى لو باع مدين من الحنطة ببلادة أسماء منها لا يجوز وعلوم أن المدين الواحد بما لا يدخل تحت الكيل وكذا لو باع قفيزا من الحنطة بقفيز منها ودرهم لا يجوز بالاجماع فعرفنا أن الزيادة حرام وأن لم يبلغ الكيل قوله (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر) يعني ثبت بالتقرير الذي ذكرنا أن الحكم الأصلي في هذا النص وجوب التسوية بين البديلين المتجانسين في القدر شرطا لجواز العقد * ثم الحرمة أي ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الأمر هو التسوية الواجبة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل أي بيعوا الحنطة * وإذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المدالة كيلا فلم يكن مالا يجري فيه الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل الحرام لعدم تصور ما يتبني الحرمة عليه وهو فوات التسوية مع إمكان رعايتها فيجوز بيع الحفنة بالحفنة والتفاحة بالتفاحتين * عند البيع بجنسها أي عند بيع الحنطة بجنسها وبيع هذه الأموال المذكورة في النص بجنسها * وإذا تأملنا وجدنا الداعي إلى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس * قال الإمام البرغري في طريقته * ولما ثبت أن حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احتراز عن الفضل الحرام وهو الفضل على الكيل علما فقلنا إنما وجبت هذه التسوية لأن هذه الأموال أمثالا متساوية مالمالية وكونها أمثالا متساوية مالمالية مؤثر في إيجاب التسوية دفعا للظلم فإن البديلين لما تساويا كان الزائد فضلا خاليا عن العوض في البيع فيكون أخذه ظلما وإنما صارت أمثالا متساوية بالكيل والجنس لأن الكيل يسوي بينهما في الذات والجنس في المعنى والموجود ليس إلا الصورة والمعنى فإذا استويا صورة ومعنى استويا أقطعا فصار وجوب التسوية مضافا إلى كونها أمثالا متساوية وكونها أمثالا ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية إلى الكيل والجنس بهذه الوسيلة لأن الحكم يضاف إلى علة العلة على ما عرف في مسألة شراء القريب وصارت حرمة الفضل مضافة إلى الكيل والجنس لأن إيجاب الفعل يقتضي نهيا عن ضده فإيجاب التسوية كيلا بكيلا يكون تحريما للفضل على الكيل * فالكيل ونعني به كون المحل قابلا للكيل جعل علما على الحل في المنة ثانياً وعلما على ثبوت الحرمة في المتفاضلين كالسكاح جعل علما للحل في حق الزوج وللحرمة في حق غيره * بمنزلة الطول والعرض يعني فيماله طول وعرض فان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا من اللبد صورة كأن ذراعا من الثوب يماثل ذراعا آخر من الثوب

صورة ومعنى قوله (وسقطت قيمة الجودة) جواب عما يقال لانسلم ان المماثلة تثبت حقيقة بما ذكرتم فانه قديق تفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسافان المالية التي هي المقصودة من هذه الاشياء تزداد بالجودة وتنقص بالرداءة واذا لم يثبت المماثلة لا يظهر الفضل كما في العبيد والثياب * فقال هذا انما يلزم لو بقيت للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بحسبها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب تبره وعينه سواء والفضة بالفضة تبرها وعينها سواء والعين اسم للمضروب وهو وجوده من التبر وقد جعلهما سواء وفي بعض الروايات جيدها وورديها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة الجودة * وبالاجماع اي بدلالته فانهم اجمعوا على انه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز من حنطة رديئة وزيادة فلس لا يجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة متقومة لا يمكن جعل الفلس في مقابلة الجودة تصحيحا للعقد اذا لا احتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدن او احدهما من اموال الربوا * ولما عرف وهو الوجه المقول ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فنفقته في ذاته لا في اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والنقوم للاشياء انما يثبت باعتبار منافعها فاذا لم تكن في الاوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فهدر وتبقى العبرة للعين * بخلاف ما ينتفع به بدون استهلاكه كالثياب ونحوها لان الانتفاع بها يتحقق مع بقاء اعيانها فيكون اوصافها معتبرة * ولا يلزم عليه ما اذا باع الاب او الوصى الجيد من مال الصغير بمثله رديا فانه لا يصح وما اذا باع المريض مرض الموت كرا من حنطة جيدة بكر من حنطة رديئة فانه يجعل تبرعا حتى يعتبر من الثالث ولو كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لجاز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرعا في الثانية كما لو باعوا فلو سا جيدة رايحة بفلس رديئة رايحة * لاننا نقول ان الجودة متقومة مع الاصل وانما يسقط قيمتها اذا انفردت عن الاصل عند المقابلة بالجنس وقد جرح هؤلاء عن المقابلة بالجنس لانهم امروا بالتصرف على الوجه الانظر والمقابلة بالجنس طريق لاسقاط قيمة الجودة وايسر فيه نظرا فاما العاقل البالغ فطلق التصرف في مال نفسه فصح منه التصرف الدافع والضار جميعا ولهذا نقول اذا استهلك على رجل حنطة جيدة يضمن مثلها جيدة لان الجودة انما تسقط اذا قبل الجيد بالردى وله ان لا يرضى بمقابلته بالردى حتى لو رضى بذلك سقط حقه ايضا قوله (ولما صارت) اي الاموال المذكورة امنا لا بالقدر والجنس * وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا اي لصيرورتها امثالا يعني لتحقيق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا يكيل احترازا عن الفضل الحرام ولن يحصل التسوية من كل وجه الا بسقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها بطريق الشرط لتحقيق التسوية * لانه لا ينعني لم يجعل سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة كالقدر والجنس لان سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها والعدم لا يصلح علة لامر وجودي اذا الوجود لا يصلح اثر لعدم ونتيجة له فلا يصلح الثماني الذي هو وجودي اثر لعدم

وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله جيدها وورديها سواء تبرها وعينها سواء وبالاجماع فيمن باع قفيزا جيدا بقفيز ردي وزيادة فلس انه لا يصح ولما عرف ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فنفقته في ذاته ولما صارت امثالا بالقدر والجنس وسقط اعتبار القيمة للجودة شرطا لانه لا يصلح علة

صارت المماثلة ثابتة
بهذين الوصفين
وصار سائر الاعيان
فضلا على هذين المتماثلين
بالكيل والجنس
بواسطة المماثلة فصار
شرط شيء منها في البيع
بمتزلة شرط الخمر
ففسده البيع فهذا
ايضا معقول من هذا
الذي ليس بثابت
بالرأى فلم يبق من بعد
الا الاعتبار وهو اننا
وجدنا الارز والجص
والدخن وسائر
المكيلات والموزونات
امثالا متساوية فكان
الفضل على المماثلة فيها
فضلا خاليا عن
العوض في عقد البيع
مثل حكم النص بلا
تفاوت فلزمنا اثباته
على طريق الاعتبار
وهو كما ذكرنا من
الامثلة ما بينها وبين
هذه الجملة افتراق
وحصل بما قلنا اثبات
الاحكام بظواهرها
تصديقا واثبات
معانيها طمانينة

تقوم الجودة فيجعل سقوط التقويم شرطا لعله * صارت المماثلة جواب لما * ثابتة بهذين الوصفين
اي القدر والجنس * بالكيل والجنس بواسطة المماثلة الباء الاولى متعلقة بالمتماثلين والثانية
بصار اي صار سائر الاعيان فضلا بواسطة ثبوت المماثلة بين البدلين بالكيل والجنس * فصار
شرط شيء منها اي من الاعيان * في البيع اي في بيع المتجانسين بمنزلة شرط الخمر باعتبار ان
كل واحد حرام خال عن العوض * او باعتبار ان كل واحد مقفول للمماثلة الواجبة بالامر *
فان قيل يبطل ما ذكرتم بما اذا باع جوزه بحوزتين او بيضة ببضتين حيث يجوز وان جعلت
هذه الاموال امثالا متساوية المالية قطعا بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات
بالوزن والجنس بدليل انها تضمن بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عددا مع
التفاوت * قلنا لان السلم ان العدد يجعلها امثالا متساوية المال قطعا بخلاف الكيل لانه يوجب
المساواة قدرا على وجه لا يبق فيه تفاوت فيظهر الفضل ضرورة حتى لو اوجب العدد
التسوية قطعا اعتبر علة موجبة للتسوية ايضا كما في الفلوس الراجحة فانها لما صارت امثالا
متساوية قطعا على وجه لا يجري فيها المماثلة لم يحز بيع فلس بفلسين * وانما جعلت امثالا
في ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لان الانلاف قد تحقق والخروج عن
العدوان واجب والتفاوت في القيمة كثر فلزم تحمل هذه التفاوت لوقعنا في تفاوت
اعظم منه وهو تفاوت القيمة * والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة فسهل فيه الاترى
ان السلم يصح في الثياب وان لم يكن من ذوات الامثال ولا محلا للربوا كذا في الطريقة البرغرية
فهذا اي كون الداعي الى الحكم هو القدر والجنس * معنى معقول اي مفهوم من هذا
النص فان قوله عليه السلام الحنطة بالحطة والشعير بالشعير يشير الى الجنسية وقوله مثلا
بمثل يشير الى القدر * ليس ببايت بالرأى يعني ابتداء بل هو مستنبط من النص * فلم يبق
من بعد اي من بعد ما تبين ان حكم النص وجوب التسوية والمعنى الداعي اليه القدر والجنس
الا الاعتبار * وهو اي الاعتبار اي طريقه كذا * مثل حكم النص بالتفاوت اي مثل حكم
النص في الاشياء المنصوص عليها من الحطة والشعير وغيرهما * فلزمنا اثباته اي اثبات الفضل
الخالي عن العوض وهو كما ذكرنا اي هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذي ذكرنا من الامثلة
اي في الامثلة * او هذا المثال الذي في صحة الاعتبار مثل الامثلة المذكورة وهي المثالات
والاستعارات ليس بين تلك الامثلة وبين هذه الجملة التي ذكرناها فرق فان التأمل في اشارات
نصوص المثالات لتعرف المعاني الداعية الى وقوعها لاجل الاعتبار والتأمل في حقائق
اللغة لاستعارتها لغيرها مثل التأمل في اشارات حديث الربوا وامثاله لتعرف المعاني الداعية
الى الحكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت قوله (وحصل بما قلنا) لما فرغ من اقامة
الدليل على صحة القياس اشار الى الجواب عن كلمات الخصوم فقال حصل بما قلنا
من جواز القياس اعتقاد حقيقة ثبوت الاحكام المنصوصة بظواهر النصوص اي بنفسها
ونطمها * وطمانينة القلب وشرح الصدر باثبات معانيها فان القلب يطمئ بالوقوف على

المعنى الذى هو متعلق بالحكم وان حصل له اليقين قبله الا ترى ان ابراهيم صلوات الله عليه طلب اطمئنان القلب بقوله رب ارني كيف تحي الموتى بعدما قد حصل اليقين له حتى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي * وطمأنينة القلب عبارة عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه اليه * وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيحه لقبول الحق * والشرح يضاف الى الصدر لانه فناء القلب والتوسع يضاف الى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الأئمة رجه الله ان الله تعالى جعل هذه الشريعة تورا وشرحا للصدر فقال ائمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال فمن ير دالله ان يهديه يشرح صدره للاسلام والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كالعين ترى الحاضر بالنظر ثم لا اشكال ان برؤية العين يحصل من الطمانينة فوق ما يحصل بالخبر اذ ليس الخبر كالمعاينة ونعلم ان من ضل الطريق اذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد الصدق في خبره يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه اذا عين اعلام الطريق فكذلك في رؤية القلب فانه اذا تأمل في معنى النصوص حتى وقعت عليه يتم به انشراح الصدر ويحصل طمانينة القلب وذلك بالوراء الذى جعله الله في قلب كل مسلم فالمنع من هذا التأمل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى يكون نوع حجب ورفعا لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينة القلب الثابت بقوله تعالى * لعله الذين يستنبطونه منهم * فان قيل كيف يستقيم هذا والقياس لا يوجب العلم والمجتهد تخطئ ويصيب عندكم * قلنا نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق الظاهر على وجه يطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو نظير قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات بان العلم يثبت به من حيث الظاهر * ويثبت به اى باتبات المعاني * تعميم احكام النصوص فان حكم النص يكون مقتصر اقبل التعليل على المحل المنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثر يثبت فيه وفي غيره مما لم ينص عليه كحكم نص الربوا كان مقتصر على الاشياء الستة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات * وفي ذلك اى وفي تعميم احكامها تعظيم حدودها لان فيه عملا بظواهر النصوص فيمانص عليه وبمعانيها فيما لم ينص عليه من الفروع مكان اولى ما ذهب اليه الخصم من تخصيص اعمال النصوص فيمانص عليه واهمالها فيما لم ينص عليه * ولزنا بهذا الاصل اى بسبب استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها * ومعانيها اى بمعانيها اللغوية ومحافظة ما تضمنته اى النصوص من المعاني التى تعلقت بها احكام النصوص وهى المعاني الشرعية لانه ما لم يقف على النصوص ومعانيها اللغوية لا يعرف ان هذه الحادثة لانص فيها وما لم يقف على معانيها الشرعية لا يمكنه رد الحادثة الى ما ياسبها من النصوص * جمعا اى لاجل حصول الجمع بين الاصول والفروع جميعا * وهو الحق اى حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية هو الحق فكان ما يفضى اليه وهو القياس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قال الخصم ان فى المنع عن القياس محافظة النصوص بمعانيها زعما باطلا ووهما خطأ * ومال الخصم وهم نفاة القياس الا التمسك

وشرحا للصدر
وثبت به تعميم احكام
النصوص وفى ذلك
تعظيم حدودها ولزنا
بهذا الاصل محافظة
النصوص بظواهرها
ومعانيها ومحافظة
ما تضمنته من المعاني
التي تعلقت بها احكامها
جمعا بين الاصول
والفروع معاً وهو
الحق وماذا بعد الحق
الا الضلال ومال الخصم
الا التمسك بالجهل
وصار تعليق الحكم
بمعنى من المعاني ثابتا
بمحجة فيها ضرب شبهة
وفى التعيين احتمال
وجازر وضع الاسباب
للعمل على هذا الوجه

بالجهل فانهم يتسكون فيما لانص فيه باستصحاب الحال مآله الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة * ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القاييس لتعليق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز * كالنصوص المحتملة بصيغها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبياناً لكل شئ من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا عذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

بالجهل فانهم يتسكون فيما لانص فيه باستصحاب الحال مآله الى الجهل فان مداره على ان لا دليل على الحكم وهو الجهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة * ثم اجاب عن قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق الحكم بمعنى من معانى النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه ضرب شبهة لان في كل معنى عينه القاييس لتعليق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب اى شرعها لاجل العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة جائز * كالنصوص المحتملة بصيغها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبياناً لكل شئ من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا عذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

شئ في القرآن باسمه الموضوع له لغة فكان بياناً بمعناه ثم ذلك المعنى جلى يتوقف عليه باعتبار الظاهر كحرمة الشتم والضرب بمعنى الاذى الموجود في التأنيف وخفي لا يتوقف عليه الا بزيادة تأمل كتعلق انتفاض الطهارة بوصفى الجاسة والخروج في الخارج من السيلين فاذا كانت ثبات الحكم بالمعنى الظاهر اثباتاً له بالكتاب كان اثباته بالمعنى الخفى كذلك ايضا فيكون الكتاب تبياناً لكل شئ بظاهره ومعناه * وهذا هو الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ وقوله عز اسمه ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين على ان المراد من الكتاب المبين اللوح المحفوظ في عامة الاقاويل لا القرآن * وكان اولى اى كان العمل بالقياس عند عدم النص اولى من العمل بالحال لما قلنا * وثبت ان طاعة الله تعالى لا تتوقف على علم اليقين لانه لما جاز العمل بالاية المأولة وخبر الواحد واستصحاب الحال اذ عدم النص عندهم او تعذر العمل بالقياس عندنا لم انما لا تتوقف على علم اليقين * وقولهم لا يطاع الله تعالى بالعقول والاراء مسلم فيما اذا كان ذلك بطريق الابتداء لا فيما اذا تعلق طاعة بمعنى من المعانى ثم وجد ذلك المعنى في محل آخر فانه هو انتازع فيه واما الجواب عن حديث واثلة وهو حديث اولاد السبايا فهو ان المراد منه القياس المجبور لانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع واليه وقعت الاشارة في قوله فقا سوا ما لم يكن بما قد كان لا القياس الذي نحن بصدد فانه في التحقيق اظهار ما قد كان ورد مشروع الى نظائره * وكذا المراد من الرأى والقياس المذكور في سائر ما رووا من الاخبار الرأى المقترح المذموم الذي هو مدرجة الى الضلال او الرأى الذي يكون المقصود منه رد المصوص نحو ما فعله ابليس لعنه الله لا الرأى الذي قصد به اظهار الحق فانه تعالى امر به في اظهار قيمة الصيد بقوله جل جلاله يحكم به ذوا عدل منكم ورسول الله صلى الله عليه وسلم علم اصحابه والصحابه عن اخرهم اجمعوا على استعماله من غير تكبر من احدهم على من استعمله كابينا فكيف يظن الاتفاق على ما ذمه رسول الله عليه السلام او جعله مدرجة الى الضلال هذا شئ لا يظنه الا ضال كذا قال شمس الائمة رحمه الله * وما قال النظام ان القياس على خلاف موضوع الشرع غير مسلم لما ذكرنا من الدلائل * قوله لان الشرع ورد بالفرق بين المتى ثلاث والجمع بين المختلفات * قلنا اما لفرق فلا فتراتها في المعانى التى تعلق الاحكام بها

كالنصوص المحتملة بصيغها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبياناً لكل شئ من هذا الوجه لان ما ثبت بالقياس يضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التى ليست بحجة فاذا عذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله تعالى لا يتوقف على علم اليقين

وانتفاء صلاحية ما توهمه الخصم جامعا او لوجود معارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتركاها في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلافه اذ لا مانع عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعمل بعلة مختلفة * فان قال الخصم ان غرضي مما ذكرته بيان ان الشرع شهد بابطال اماراتكم فانه لو حرم النظر الى شعر الحرة ولم يذكر الامة لعلمتم انما حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم في شعر الامة الحسناء فيحرم النظر اليه واما ذلك من اقوى ما نذكره من اماراتكم في القياس فاذا شهد الشرع بطلانه فقد صح قولي ان وضعه يمنع من القياس * فنجيبه بان في الشرع حكم امارة في بعض الصور لا يمنع من كونها امارة فان القيم الرطب امارة في الشتاء على المطر ولا يقض كونه امارة وجود غيم اربط في صميم الشتاء من غير مطر فكذلك اماراتنا لا تخرج من كونها امارات بوجود امثالها مختلفة عنها احكامها اذا لاكثر يوجد بدون التخلف والله اعلم

(فصل في تعليل الاصول)

لما بين في اول الباب ان الاصول وهي النصوص شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه وشهادتها معانيها الجامعة بين الفروع والاصول بين في هذا الفصل اختلاف الناس في ذلك * فقالوا يختلفون يعني القائلين بالقياس في هذه الاصول وهي النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب والسنة * او الاصول الثلاثة وهي الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر * فقال بعضهم اي بعض القايسين * هي غير شاهدة اي غير معلولة في الاصل * لا بدليل اي الا اذا قام دليل في البعض على كونه معلولا فحينئذ يجوز تعليله ويصح الالتزام به على الخصم * واسترذل بعض اهل اللغة اطلاق لفظ المعلول على النص في عباراتهم فقالوا العلة التي هي المصدر لازم والعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل بكذا * واجيب عنه بانه قد جاء عل فهو معلول اي ذو علة نص عليه في المغرب والصحاح والعلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذي تعلق به حكم النص على ما عرف تفسيرها في اول التقويم مأخوذة من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال هذا النص معلول اي ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اي ذو علة بمعنى المرض * وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه * الا ان يمنع مانع اي يقوم دليل من نص او اجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف فحينئذ يمنع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع * وقال بعضهم وهم عامة مثبتى القياس هي معلولة اي الاصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تميزه من بين سائر الاوصاف في كونه متعلق الحكم لا بكل وصف * يعني لا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف هو الذي تعلق الحكم به * وهذا اي هذا القول اشبه بمذهب الشافعي رحمه الله لانه لما جوز التعليل بعلة قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل في النصوص كونها معلولة

(فصل في تعليل)

(الاصول)

قال الشيخ الامام
واختلفوا في هذه
الاصول فقال بعضهم
هي غير شاهدة اي
غير معلولة لا بدليل
وقال بعضهم هي
معلولة بكل وصف
يمكن الاجماع وقال
بعضهم هي معلولة
لكن لا بد من دليل
يميز وهذا اشبه
بمذهب الشافعي
رحمه الله والقول
الرابع قولنا انا
نقول هي معلولة
شاهدة

* ولانه لما جعل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير مع انه تمسك بالاصل لم ينجح الى اقامة الدليل في كل نص انه شاهد للحال بل التعليل يكون ملزما عنده نظرا الى ان الاصل في النصوص التعليل * وانما قال وهذا اشبه لان هذا المذهب لم ينقل عن الشافعي نصا بل استدل بمسأله عليه واسند صاحب الميزان هذا القول الى الشافعي والى بعض اصحابنا ايضا * والقول الرابع قولنا اننا نقول هي معلولة شاهدة اى الاصل فيها التعليل عندنا ايضا ومعلولة شاهدة بمعنى واحد * الايمانع مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات * ولا بد في ذلك اى في جواز التعليل من دلالة التمييز اى دليل يميز الوصف المؤثر من سائر الاوصاف * ولا بد قبل ذلك اى قبل السروع في التعليل وتمييز الوصف المؤثر * من اقامة الدليل على انه اى النص الذى نريد استخراج العلة منه للحال * شاهد اى معلول لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لالزام * وهذا القول مذهب بعض اصحابنا كذا ذكر في الميزان وان كان القاضي الامام والشيخان ذكروه مذهبنا لاصحابنا على الاطلاق * واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب العامة فقال ان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة اى الاحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يحجب القول بالتعدية * ولان الاصل ان كان واحدا واستخرج منه كل من حالف علة لتعلق الحكم بها كان الاصل معلولا باتفاقهم وان كان كل واحد استخرج من اصل على حدة فتى علة بوصف مؤثر ووجد فيه ما هو حد العلة يكون معلولا فلا حاجة الى قيام النص او الاجماع على كونه معلولا * وذكر في بعض نسخ اصول الفقه زعم بشر المريسي وابو الحسن الكرخي ان من شرط صحة القياس ان يتعقد الاجماع على كون حكم الاصل معلولا ويقوم نص عليه وزعم عثمان البستي ان القياس لا يجوز على اصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه * وكلاهما باطل لان مدرك الاحتجاج بالقياس اجماع الصحابة وقد علمنا من تدع احوالهم في مجرى اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة في الاصل في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصل معلولا ودليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله انت على حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم اليمين من غير ان يقوم دليل من نص او اجماع على كون تلك الاصول معلولة ولا على جواز القياس عليها ولم يكر البعض على بعض ولم يرد عليه بان ما ذكرت من الاصل غير متفق عليه مما ادى الى خلاف اجماعهم باطل قوله (احتج اهل المقالة الاولى) وهم الذين قالوا بان الاصل في النصوص عدم التعليل بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بصفته على موجب اللغة وليس المعنى الشرعى مما يدل عليه النص لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة الى المعنى اذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدية الا ترى ان حكم النص في قوله عليه السلام * الحطبة بالحطبة مثل بمثل والفضل ربوا * حرمة فضل الحطبة على الحطبة في البيع وبالتعليل يصير حكمه بيع المكمل

الايمانع ولا بد من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد وعلى هذا اختلافنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي رحمه الله التعليل فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل معلولة الا باقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك كالجواز من الحقيقة

بالمكيل في الجنس سواء كان حطة او غيرها ثم المعنى الشرعي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فان معرفة صيغة النص تتوقف على السماع توقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز فكان الاشتغال بالتعليل تفسيراً لحكم النص وتركاً للحقيقة الى المجاز بل ابدالاً للمجاز احد نوعي الكلام والمعنى المستنبط ليس من انواع النص ولا من انواع الكلام واذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا الاصل وتغييره الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها الا بدليل * وذلك اشارة الى المعنى او الى انتقال الحكم * والضمير في فلا يترك راجع الى النص * ثم استوضح هذا بدليل آخر فقال الاتري ان الاوصاف متعارضة يعني يقتضي كل وصف من اوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر قال وصف الطعم في حديث الربوا يقتضي حرمة بيع التفاحه بالتفاحتين واباحه بيع قفيز من الجص بقفيزين منه على خلاف ما يقتضيه القدر والجس * والتعليل بالكل اى بجميع اوصاف النص بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المصوص عليه فالتعليل يوجب انسداد باب القياس لاقتضائه قصد الحكم على الص * او التعليل بكل واحد من الاوصاف بان يجعل كل وصف علة غير ممكن لافضائه الى اشتقاق فان التعليل بالقدر والجنس يوجب خلاف ما يوجبه التعليل كما قلنا * او التعليل بالقدر والجنس يوجب التعدية الى الجنس والورة والحديد وغيرها والتعليل بالطعم والحمية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو الطعام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام والذهب والفضة في حديث الاشياء الستة والتعدية وعدمها امران متناقضان فيكون التعليل المؤدى اليه باطلاً وبكل وصف محتمل يعنى بعد ما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف كما قلنا لا يمكن التعليل بواحد منها ايضاً لان كل وصف عينه المجتهد للتعليل به يحتمل ان يكون هو المعنى الموجب للحكم ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذا الحجة لا تثبت بالاحتمال والشك * فكان الوقف اى الوقوف عن التعليل هو الاصل اذا قام دليل يرحم بعض الاوصاف فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل فان الترجيح بعد المعارضة انما يثبت بالدليل * ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي استعمل عليها النص فالتعليل ببعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل * وحاصل هذا القول ان التعليل لا يجوز الا فيما يثبت علمه بنص او اجماع قوله (واحتج اهل المقالة الثانية) وهم الذين قالوا الاصل في المصوص التعليل وان التعليل يجوز بكل وصف يمكن * بان الشرع اى الشارع لما جعل القياس حجة بما مر ذكره من الدلائل ولا يتأتى القياس الا بالوقوف على المعنى الذى صلح علة من النص كان جواز التعليل اصلاً في كل نص لارتكاز الدلائل لم تعصل بين نص ونص * ولما صار التعليل اصلاً ولا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لتأديه الى انسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة وفساد ترجيح الشيء بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة اى صار كل وصف صالحاً للتعليل به فكانت صلاحية التعليل

فلا تترك الا بدليل
الاتري ان الاوصاف
متعارضة والتعليل
بالكل غير ممكن وبكل
وصف محتمل وكان
الوقف اصلاً واحتج
اهل المقالة الثانية بان
الشرع لما جعل القياس
حجة ولا يصير حجة الا
بان يجعل اوصاف
النص علة وشهادة
صارت الاوصاف
كلها صالحة فصلح

الاثبات بكل وصف
 الايمانع مثل رواية
 الحديث لما كان حجة
 والاجتماع متعذر
 صارت رواية كل
 عدل حجة لا يترك الا
 بمانع فكذلك هذا ولما
 صار القياس دليلا
 صار التعليل والشهادة
 من النص اصلا فلا
 يترك بالاحتمال وانما
 التعليل لاثبات حكم
 الفرع فاما النص فيبقى
 موجبا كما كان ووجه
 القول الثالث انه لما
 ثبت القول بالتعليل
 وصار ذلك اصلا
 بطل التعليل بكل
 الاوصاف لانه ما
 شرع الا للقياس مرة
 وللحجج اخرى عند
 الشافعي وهذا يسد
 باب القياس اصلا
 فوجب التعليل بواحد
 من الجملة فلا بد من
 دليل يوجب التمييز
 لان التعليل بالمجهول
 باطل والواحد من
 الجملة هو المتيقن بعد
 سقوط الجملة لكنه
 مجهول

بكل وصف اصلا* فصلح الاثبات اى اثبات الحكم بكل وصف* الايمانع بان يعارض
 بعض الاوصاف بعضها او يخالف نصا او اجما مثل رواية الحديث فان الحديث
 لما كان حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة واجتماع الرواة على
 رواية كل حديث متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا تترك الا بمانع بان يخالف دليلا قطعيا
 من نص او اجماع او يظهر فسق الراوى* فكذلك هذا اى فذل رواية الحديث لتعليل النص
 لما تعذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة وظهر بهذا فساد قولهم ان الاوصاف متعارضة
 لان بمجرد اختلاف الاوصاف لم يتم تحقق المعارضة اذا امكن العمل بالكل لا يثبت ايضا عند
 كثرة اوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع منه مانع ثم اجاب عن قولهم التعليل
 بكل وصف محتمل بقوله ولما صار القياس دليلا اى في الشرع* صار التعليل والشهادة من
 النص اى من كل نص اصلا لتعميم الحكم لكن يبقى في كل وصف احتمال انه ليس بمراد بعد قيام
 الدليل على كونه حجة فلا يترك اى ذلك الاصل بالاحتمال لان ما ثبت اصلا بالدليل لا يخرج
 بالاحتمال من ان يكون حجة كما لا يثبت بالاحتمال كونه حجة* وعن قولهم التعليل تغيير للحكم
 وترك للحقيقة الى المجاز وانما التعليل لاثبات حكم الفرع يعنى اثر التعليل في اثبات حكم الفرع
 لافى تغيير حكم الاصل فان الحكم في المصوص بعد التعليل ثابت بالنص لبالعلة كما كان قبل
 التعليل فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقة بل فيه تقريره باظهار المعنى الذى يحصل به
 طمأنينة القلب وانسراح الصدر* ووجه القول الثالث وهو قول بعض اصحابنا والشافعي
 انه لما ثبت القول بالتعليل بالدلائل الموجبة للقياس* وصار ذلك اى التعليل اصلا في النصوص
 * بطل التعليل بكل الاوصاف اى بجميعها بان يجعل الكل علة* لانه اى التعليل شرع
 للقياس مرة اى لتعديده الحكم الى غير المصوص عليه والحاكمة به* وللحجج اخرى عند الشافعي
 فانه جوز التعليل بعلة قاصرة لا لمجرد الحجر فحسب* وهذا اى التعليل بجميع الاوصاف
 يسد باب القياس اصلا لما بينا ان ما يوجد فيه جميع الاوصاف يكون فردا من جنس المصوص
 عليه فيكون الحكم ثابتا فيه بالنص لا بالقياس فيكون التعليل حينئذ للحجج لا غير وهو خلاف
 ما اتفق عليه القائلون بالقياس ولما اتنى التعليل بالجميع وجب التعليل بواحد من الجملة وهو
 مجهول والتعليل بالمجهول لتعديده الحكم باطل فلا بد من دليل عين وصفا من سائر الاوصاف
 للتعليل* وقوله والواحد من الجملة جواب عما يقال ان لم يكن التعليل بالجملة فموجب النقل
 الى الواحد مع امكان التعليل بالوصفين والاكثر منها* فقال لان الواحد هو المتيقن به بعد
 سقوط الجملة كما في وقت الصلوة لما تعذر سببية الجميع جعل الجزء الاذى سببا لا يتيقن به والتعليل
 بالوصفين واكثر جائز لكن الزيادة على الواحد لا يثبت الا بالدليل ايضا* هذا تقرير
 ما ذكر في الكتاب* ولكن لاهل المقالة الثانية ان يقولوا لا يلزم من عدم صحة التعليل بجميع
 الاوصاف عدم صحته بكل واحد منها اذا امكن التعليل به لعدم سد باب القياس فيه بل فيه قبحه
 وزياة تعميم الحكم النص فاذا جار التعليل بكل وصفام يجب النقل الى الواحد المجهول الذى

ثمين ان شاء الله تعالى لكننا نحتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل

يحتاج الى دليل التمييز * وفي كلام القاضي الامام جواب عنه فانه قال الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص معلولا ليمكن القياس اذ لا قياس الا بكون النص معلولا لان كان ثبت بوصف من الجملة فلم يجب تلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة واحتمل الزيادة على الواحد فلا تثبت الزيادة على الواحد لا بدليل * وذكر شمس الأئمة رحمه الله ان الصحابة اتماختلفوا في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل واحد منهم ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم ان احدا لا وصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف وبكل وصف لانه على مخالفة الاجماع قوله (وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط) يعني هذا الذي ذكرناه هو المختار ودليل التمييز شرط عندنا ايضا كما هو شرط عندهم الا ان عندهم دليل التمييز الاخالة وعندنا التأثير على مانين في باب ركن القياس ان شاء الله عز وجل * لكننا نحتاج قبل ذلك الى بيان التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل * على كون الاصل اي النص الذي يريد تعليله * شاهدا اي معللا في الحال وليس بمقتصر على مورد بل يعمد حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام الى الدليل على كونه علة لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمل ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة لدفع الالزام * لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص لم يسقط بالاحتمال ايضا حتى جاز التعليل للمعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام به على الغير * على مثال استحباب الحال فانه لما كان ثابتا بطريق الظاهر صلح حجة دافعة لاملزمة حتى ان حيوة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستحباب نجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت * وكذلك مجهول الحال اذا شهد لا يرثه شهادته باحتمال كونه عبدا اذا اصل في بني آدم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم في حرته لم يصرح حجة عليه باعتبار الاصل لاحتمال زواله بعارض ولا يبطل حرمة في نفسه ايضا بهذا الاحتمال فكذلك هذا اذا قام الدليل على كون الاصل شاهدا لم يبق الاحتمال فصار حجة قوله (ولا يلزم) جواب عن سؤال يرد على هذا الاصل * وتقديره ان الاقتداء بالرسول في افعاله اصل بقوله تعالى * لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة * قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني * كما ان التعليل في النصوص اصل بالدلائل الموجبة للقياس * وقد ثبت اختصاص النبي عليه السلام ببعض الافعال مثل اباحة صوم الوصال وحل التسع واباحة النكاح بغير مهر واخذ الصفي من الغنمة وغيرها كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص * ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير اشتراط قيام دليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في افعاله وصح الالزام به على الغير ما لم يقم الدليل المانع فينبغي ان يجوز العمل بالاصل ههنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين

شاهدا للحال لا ناقد
وجدنا من النصوص
ما هو غير معلول
فاحتمل هذا ان يكون
من تلك الجملة لكن
هذا الاصل لم يسقط
بالاحتمال ولم يبق حجة
على غيره وهو الفرع
بالاحتمال ايضا على
مثال استحباب الحال
ولا يلزم عليه ان
الاقتداء بالنبي عليه
السلام واجب مع
قيام الاختصاص في
بعض الامور لان
الاقتداء بالنبي عليه
السلام انما صار واجبا
لكونه رسولا واماما
وهذا الاشبهة فيه فلم
يسقط العمل بما دخل
من الاحتمال في نفس
العمل فاما ما فان
النص نوعان معلول
وغير معلول فيصير
الاحتمال واقعا في
نفس الحجة ولان
الشرع ابتلانا بالوقف
مرة وبالاقتناء
اخرى كل ذلك اصل
فلما اعتدلا لم يستقم
الاكتفاء باحد الا صاين
فاما الرسول عليه
السلام فانما بعث للاقتداء

معللا ما لم يمنع عنه مانع * فقال الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واماما صادقا بقوله تعالى * واتبعوه لعلكم تهتدون * وليس في كونه رسولا واماما شبهة فوجب علينا الاقتداء به لوجود العلة الموجبة له قطعا ولم يسقط العمل به بالاحتمال الداخلة في نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال الخصوص لما كان اصله موجبا ما لم يثبت دليل التخصيص * فاما فيما نحن فيه فالاحتمال في نفس المحجة للوجهين المذكورين في الكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل على انه معلول للحال ليصح العمل به بمنزلة المحمل لما كان الاحتمال في نفسه لم يصح العمل به ما لم يثبت دليل بين المراد منه * ومن لم يعتبر هذا الشرط من اصحابنا متمسكا باجماع الصحابة على ما بينا وبان احدا من العلماء لم يشتغل باقامة الدليل على كون الاصل معللا في مناظراتهم ومقايساتهم ولم يطلب ذلك خصمه منه * اجاب عن هذه الكلمات فقال بعدما ثبت ان الاصل في النصوص هو التعليل لا وجه الى اشتراط دليل اخر لصحة التعليل اذ التعليل لا يصح الا بوصف مؤثر والاثرا انما يعرف بالكتاب او السنة او الاجماع على ما سترفه فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلا على كونه معلولا اذ لا معنى لكونه معلولا لا يتعلق حكمه بمعنى مؤثر يدرك بالعقل فاي حاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معلولا * وليس هذا كاستحباب الحال فان الاصل فيه لم يثبت بدليل الا ترى ان حيوة المفقود وحرية الشاهد لم تبتا بدليل بل بظاهر الحال فاما كون الاصل معلولا فقد ثبت بقبول التعليل وظهور الوصف المؤثر فوضح الفرق وتبين انه كالاقتداء بالرسول عليه السلام في صحة العمل به في هذا الفرد المعين كالعمل بالاقتداء في الفعل المعين * وكان النصوص نوعان معلول وغير معلول فافعال النبي عليه السلام ايضا نوعان ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما ابتلينا بالوقف في غير المعلول وبالاستنباط في المعلول فقد ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح الاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكانا من قبيل واحد * فهذا كلام الفريقين في هذه المسئلة فعليك بعد بالترجيح قوله (ومثال هذا الاصل) وهو انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل * قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص * وهو حرمة الفضل * في ذلك اي في النصوص * معلول بعلة متعديّة وهي الوزن والجنس على خلاف ما قال الشافعي رحمه الله انه ليس بمعلول * او مخصوص بعلة الثمنية فلا يسمع منا الاستدلال اي التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام * الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا يمثل يدايد * بعينه معلول * ودلالة ذلك اي الدليل على ان هذا النص بعينه معلول ان هذا النص تضمن حكم التعيين اي حكما هو التعيين من قبيل قولك علم الطب وحكم التطهير * بقوله عليه السلام يدايد اذا المراد منه التعيين فان اليد آلة التعيين كالا حضار والاشارة كما تضمن وجوب الممانلة بقوله مثلا يمثل * وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب الممانلة للاحتراز عن الربوا يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد * الا ترى دليل على ان وجوبه للاحتراز عن الربوا يعني الدليل على ان وجوبه لما قلنا ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع للاحتراز

ومثال هذا الاصل قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص في ذلك معلول فلا يسمع منا الاستدلال بالاصل وهو ان التعليل اصل في النصوص بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدايد وذلك من باب الربوا ايضا الا ترى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احتراز عن الدين

عن الدين بالدين الذي هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الربوا لقوله عليه السلام * انما الربوا في النسيئة * وتعيين الاخرى وجوب تعيين البديل الاخر فيما نحن بصددده وهو الصرف لطلب المساواة بين البديلين في العينة فان المساواة بينهما في القدر العينية شرط عند اتفاق الجنس بقوله مثلا بمثل يدايدو المساواة في العينة شرط عند اختلاف الجنس بقوله واذا اختلف النوان فيبعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدايد * وقوله طلب التسوية متعلق بواجب * وقوله احتراز متعلق بالمجموع او بقوله طلبا وهو اظهر * وانما وجب تحصيل المساواة بينهما في العينة احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالا ولهذا لم يجز اداء الزكاة العين من الدين ولم يحنث في قوله ان كان له مال فعبد حرا اذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس كما وجبت المساواة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا كوجوب المساواة * وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعديا عن هذا الاصل الى الفروع حتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطناه جميعا في بدلي الصرف عند اتحاد الجنس واختلافه لذلك * وقلنا جميعا فحين اشترى حنطة بعينها بشعر بغير عينه غير مقبوض في المجلس انه باطل وان كان موصوفا لان بترك التعيين في احد البديلين يعدم المساواة في البدلي كما لو باع ذهبافضة ولم يقبض احدهما في المجلس * وانما قال حالا غير مؤجل ليكون وجه الجواز اظهر يعني مع كونه حالا موصوفا لا يجوز لعدم التعيين * لما قلنا من اشتراط تعيين البديلين طلبا للمساواة احترازا عن شبهة الفضل * ووجب تعيين رأس مال السلم يعني بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان او من غيرها لان المسلم فيه ابدأ يكون دينا ورأس المال في الاغلب هو الدراهم والدنانير وانما لا يتعين الا بالقبض فشرطا القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون افتراقا عن دين بدين ثم لو كان شيئا يتعين بالتعيين بدون القبض يشترط القبض ايضا ولا يكتفي فيه بالتعيين دفعا لخرح التمييز عن العوام والخاصا للفرد بالاغلب * فثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع اذ لا معنى للتعدى الوجود حكم النص في غير المصوص عليه وعدم اقتضاره عليه * واذا ثبت التعدى في ذلك اى في حكم التعيين * ثبت انه اى النص معلول فلا يعدى بالتعليل اى الحكم لا يعدى الى الفرع بالتعليل الاصل بالاجماع وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدى بعلة متعددة لان التعدى قد صح ههنا ولم يكن الثنية مانعة * واذا ثبت فيه اى ثبت بالتعليل هذا النص في تعدى حكم التعيين الى ما ذكرنا من الصور ولم يكن الثنية مانعة منه * ثبت تعليله في مسئلتنا اى فيما تنازعنا فيه وهو تعدى وجوب الممثلة الى سائر الموزونات * لانه هو بعينه اى لان التعليل لوجوب الممثلة عين التعليل لتعدى حكم التعيين فان تعدى وجوب الممثلة للاحتراز عن الربوا كما ان تعدى وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا ايضا * بل ربوا الفضل اثبت منه اى من ربوا النسيئة يعني ربوا الفضل الذي بنى تعدى وجوب الممثلة عليه اسرع ثبوتا من ربوا النسيئة الذي بنى تعدى التعيين

وتعيين الاخر واجب
طلبا للاستواء بينهما
احترازا عن شبهة
الفضل الذي هو ربوا
وقد قال النبي عليه
السلام انما الربوا في
النسيئة وقد وجدنا هذا
الحكم متعديا عنه حتى

قال الشافعي رحمه الله في بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط وقلنا جميعا فين اشترى حنطة بيمينها بشعير بغير هينه
حالا غير مؤجل انه باطل وان كان موصوفا لما قلنا ووجب ﴿ ٣٠٠ ﴾ تعيين رأس مال السلم بالاجاع واذا ثبت

التعدي في ذلك ثبت
انه معلول فلا تعدي
بلا تعليل بالاجاع فقد
صح التعدي ولم يكن
الثنية مانعة واذا ثبت
فيه ثبت في مسئلتنا
لانه هو بعينه بل ربوا
الفضل اثبت منه وقال
الشافعي رحمه الله ان
تحريم الخمر معلول فلا
بد من اقامة الدليل
عليه ولا دليل عليه
من قبل النص بل
الدليل دل على خلافه
فان النص اوجب
تحريم الخمر لعينها
وليست حرمة سائر
الاشربة ونجاستها
من باب التعدي لكنه
ثبت بدليل فيه شبهة
احتياطاً ومثال هذا
الشاهد لما قيات
شهادته مع صفة
الجهل بحدود الشرع
بطل الطعن بالجهل
وصح الطعن بالرق
فكذلك ههنا متى
وجدنا النص شاهداً
مع ما ذكر من الطعن
بطل الطعن ومتى
وقع الطعن في الشاهد
بما هو جرح وهو
الرق لم يجز الحكم

عليه لانه حقيقة الفضل وربوا النسيئة شبهة الفضل والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة * فان
قيل لاسلم وجود التعدي في هذا الحكم لان معنى التعدي ان يوجد الحكم في الفرع الذي
لنص فيه بناء على علة جامعة بين الاصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة
فانه عليه السلام قال في كل واحد من الاشياء الستة عند المراقبة بجنسه يد ايد قبضاً بقبض
ثم قال واذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يد ايد فيجب القبض المعين
عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص وفي رأس مال السلم ينهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي
فكان القبض المعين واجبا في هذه المسائل بالنص لا بالتعليل واذا كان كذلك لم يثبت كون هذا
النص معلولا * يوضحه ان من شرط صحة التعليل عدم النص في الفرع فمع وجود هذه
النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن القول بتعدي الحكم من الذهب والفضة اليها *
قلنا وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي من محل آخر اليه بالتعليل اذا كان التعليل
موافقا للنص عند البعض وانما يمنع اذا كان على خلاف النص الا ترى ان الفقهاء عن آخرهم
يقولون هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس
ولم يكن معدولا به عن القياس فاذا وجد النص كان اقياس مؤكدا له وكان النص مقررا
للقياس ويتعاضد كل واحد منهما بالآخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منهما
جميعا قويت ان وجود النص في الفرع لا يقدح فيما ذكرنا بل مؤكدا كون الاصل المقيس عليه
معلولا قوله (قال الشافعي) علل الشافعي رحمه الله تحريم الخمر بوصف الاسكار وقال
هذا وصف مؤثر لان المنع من شرب ما يستر العقل الذي صار به الانسان اهلا للخطاب
والتكليف ويجعله كالزائل امر معقول ولهذا لم يشربها نبي قط ولم يشربها كثير من الصحابة
قبل التحريم فيلحق سائر الاشربة المسكرة بها بعلة الاسكار فيحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد
بشرب القليل منها كالخمر * فقال الشيخ رحمه الله لابد من اقامة الدليل اولا على كون النص
المحرم لها معلولا ليصح تعليله بعد ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص دال على
انه غير معلول فان النبي صلى الله عليه وسلم قال * ان الله تعالى حرم الخمر لقليلها وكثيرها
والسكر من كل شراب * فلو كانت الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت في القليل كما ذهب اليه بعض
اهل الاهواء * وقوله ليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها جواب عما يقال قد تعدي
حكم الحرمة حكم النجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى طبخة
اذا اشتد والنبي من نبيذ الزبيب او التمر اذا اشتد كما تعدي حكم التعيين في المثال المذكور
الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول اذ لا تعدي بلا تعليل * فقال ليست حرمة
سائر الاشربة اى باقى الاشربة المحرمة ونجاستها من باب التعدي الا ترى انهما لم يثبتا على
الوصف الذي ثبتنا في الخمر حتى يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحل سائر الاشربة * ونجاسة الخمر
غليظة لا يعفى عنها اكثر من قدر الدرهم ونجاسة سائر الاشربة المحرمة خفيفة يعفى عنها ما دون ربع
النوب * كذا لا يجوز بيع الخمر بالاجاع ويجوز بيع سائر الاشربة المحرمة عند ابي حنيفة

رحمه الله اليه اشير في المبسوط * لكنه اى لكن الحكم وهو الحرمة والتجاسة فيه
اى في سائر الاشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط وهو ما روى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال * الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة فظاهره يوجب
ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر اذا النبي عليه السلام بعث مبينا للحكم لالة فكان
معناه ما يتخذ منه مال حكم الخمر واذا كان كذلك لا يثبت به كون النص معلولا * ومثال هذا
اى نظير ما ذكرنا ان وصف الثنية لما لم يمنع من تعدى حكم التعيين لا يصح الطعن به بان
يقال هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح ان يكون معلولا بوصف آخر وان التمسك
بالاصل لما لم يصلح حجة يلزمه صح الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول وطلب
اقامة الدليل على كونه معلولا * طعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل لا يصح
وبالرق يصح على ما قرر في الكتاب * متى وجد بالنص شاهدا اى معللا مع ما ذكر الخصم
من الطعن بانه معلول بالثنية بطل هذا الطعن والله اعلم

(باب شروط القياس)

قوله (ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر) اعلم انه لابد من بيان الاصل
والفرع ههنا لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عندا كثر العلماء
من اهل النظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه
كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك
هو البر في هذا المثال * وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من
نص او اجاع كقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا يمثل في هذا المثال لان الاصل ما تفرع
عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الاصل * وذهبت طائفة
الى ان الاصل هو الحكم في المحل لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى
العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لاني المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على
المحل * ولا في النص والاجاع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة
امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا * وهذا النزاع لفظي لا مكان اطلاق الاصل
على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص
لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل ولكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو
مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يقتصر الى غيره ويستقيم
اطلاقه على المحل بالمعنيين * اما بالمعنى الاول فلما قلنا * واما بالمعنى الثاني فلا فتقار الحكم
ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله * ولان المطلوب
بيان الاصل الذي يقبل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل * واما
الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند الباقيين هو الحكم الثابت
فيه بالقياس كتحرير البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير ويفتقر

(باب شروط)

(القياس)

قال الشيخ الامام

وهي اربعة اوجه

ان لا يكون الاصل

مخصوصا بحكمه بنص

آخر

اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرما * واذا ثبت هذا فقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كافي قولك فلان مخصوص بمثل الطب اى منفردة من بين العامة لا يشاركه فيه احدا لا الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهائين وغيرهم بالقياس * والباء في حكمه بمعنى مع وفي بنص آخر للسببية * والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اى يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه وتفرد به مثل قوله عليه السلام * من شهد له خزيمة فحسبه * فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضى الله عنه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا يعدوه للنص النافي في غيره * وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص التفرد كما قلنا * والباء في حكمه صلة للخصوص * وفي بنص آخر للسببية اى يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص اى متفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى * واستشهدوا شهيدين من رجالكم * او المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه اراد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس * والباء في بنص متعلقة بالخصوص والنص الآخر الدليل المختص والخصوص منه غير مذكور يعنى يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخصه مثل خزيمة رضى الله عنه فانه مختص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى * واستشهدوا شهيدين * واشهدوا ذوى عدل منكم * بقوله عليه السلام * من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الخاق غيره به قياسا سواء كان مثله في الفضيلة اوفوقه اودونه وهذا الوجه اوفق لظاهر الكتاب قوله (وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس) الضمير في به راجع الى الحكم والباء للتعدي فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء معنى الفاعل اى ومن شروطه ان لا يكون حكم الاصل عاد لا عن سنن القياس * اى مائلا عنه يعنى لا يكون على خلافه * وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه * الضمير في بعينه حائذ الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفي فيه الى الفرع * وهذا الشرط وان كان شرطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدي وكون الحكم شرعا وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى

وان لا يكون حكمه
معدولا به عن القياس
وان يتعدى الحكم
الشرعى الثابت
بالنص بعينه الى فرع
هو نظيره ولا نص فيه

تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الا و اين قالهما
 ليسا من التعدية بل هما من شروط التعدية كذا في بعض الشروح * وان يبق الحكم في الاصل
 اى النص الذى في المقيس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل يعنى بشرط ان لا يتغير في الفرع
 * وزاد بعض الاصوليين شروطا لم يذكرها الشيخ * منها ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه
 يشترط ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شئ من الفاظ الاصل كالحاق سائر السباع بالخمس
 الموزيات في اباحة قتلها المحرم بالتعليل فانه يوجب ابطال لفظ الخمس المذكور في قوله عليه
 السلام * خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم * لانه لا يبق على حاله بل يصير اكثر من خمس
 فكان هذا التعليل بطلاله فيبطل ولم يذكره الشيخ لدخوله في الشرط الرابع * ومنها ما ذكر
 غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتا ولا يكون منسوخا لان الحكم يتعدى من الاصل الى
 الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم في الاصل ويفهم هذا الشرط من قوله وان يتعدى
 الحكم اذ التعدى يتحقق في الثابت لا في المنسوخ * ومنها ان يكون حكم الاصل غير متفرع
 عن اصل آخر وهو مذهب ابى الحسن واكثر اصحاب الشافعى خلافا للحنابلة وابى عبد الله
 البصرى من المعتزلة لان العلة الجاهلية بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم
 الاصل وفرعه فذكر الوسط ضايع لانه تطويل غير مفيد كقول الشافعى في السفر جل انه
 مطعوم فيكون ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة العلم فيضبح ذكر
 الوسط وهو التفاح * وان لم يتحد العلم ان فسد القياس لان العلة التى بين الاصل واصله لا يوجد
 في الفرع والعلة التى بين الاصل وفرعه ليس بمعتبرة ثبوت الحكم في الاصل بدونها كقول
 بعض اصحاب الشافعى في الجذام انه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به السكاح قياسا على الرق
 ثم قاسوا الرق على الجلب عند توجه المنع بجماع فوات غرض الاستمتاع * وفي قوله الثابت
 بالنص اشارة الى هذا الشرط يعنى يشترط تعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص لا بالقياس
 * ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل اذ لو كان كذلك يلزم منه ثبوت
 حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الاصل وذلك كقياس الشافعى الوضوء على التيمم في
 الانتقال الى التيمم فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يجوز تعدية الحكم منه الى
 الوضوء * واعلم ان صاحب الميزان اعترض على الشروط الاربعة المذكورة في الكتاب
 بوجود * احدها ان اشتراط الشرط الاول والثاني انما يستقيم على قول من يرى تخصيص
 العلة مثل القاضى الامام ابى زيد ومن وافقه فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشيخين
 وعامة المتأخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد بخلاف القياس تين به ان ذلك القياس كان
 باطلا فكان اشتراط كون حكم الاصل غير مدول به عن القياس غير مستقيم ليتبين بطلان
 ذلك القياس بورود النص على خلافه * بانه ان الاكل لما جعل علة لفساد الصوم ثم ورد
 نص بقاء الصوم مع الاكل ناسيا كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه ورد
 على خلاف القياس مع تين فساد القياس وبطلانه بوروده * وثانيها انه ذكر التعدى وهو

وان يبق الحكم في
 الاصل بعد التعليل
 على ما كان قبله

التجاوز وذلك لا يتحقق في الاوصاف ولو ثبت يلزم منه خلوه محل الص عن الحكم اذا شئ
لا يثبت في محلين في زمان واحد * وثالثها ان اشتراط تعدى حكم الص بعينه يمع من ثبوت
القياس فكيف يصلح شرطا لان حكم الص في قوله عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثلا بمثل *
حرمة الفضل على الكيل في الحنطة ولا يتصور ثبوته في الفرع لان حرمة الفضل على الكيل
في الجص والارز مثلا غير حرمة الفضل في الحنطة * واجيب عن الاول بان المراد من كون
حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من انكر تخصيص العلة ان الاعتبار بالقواعد المعلومة
في الشرع في نظائره لو لم يرد الص فيه يدل على خلاف ما ورد النص به فكان ورود الص
به مخالفا للقياس من حيث الصورة * وعن الثاني ان المراد من التعدى ثبوت مثل الحكم
النصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة في الفرع وعدم اقتضائه على
الاصل لا التعدى الذي يوجد في الاجسام وعن الثالث بان المراد من تعدى عين الحكم تعدى
مثله من غير تغير في نفس الحكم ومن غير نظر الى المحل فان كل ما قل يعرف انه لما ذكر تعدى
الحكم بعينه الى الفرع لم يرد به عين ذلك الحكم متقيدا بذلك المحل بل اراد تعدى مثله الى
الفرع من غير ان يحدث بالتعليل فيه تغييرا مثل تعدية حكم نص الربوا الى الفروع فان اقد عرفنا
بدليل قطعي او بدليل اجتهدى ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطلقة لا حرمة الفضل
على الكيل في الحنطة تعدية الى الجص والارز بعللة القدر والجنس من غير تغيير فكان هذا تعدية
حكم الص بعينه الى فرع هو نظيره فكان صحيحا بخلاف تعدية صحة ظهار المسلم الى ظهار
الذمي فانه تغيير للحرمة المتناهية في الاصل الى اطلاقها في الفرع فكان فاسدا قوله (اما
الاول) اى اشتراط الشرط الاول * فلانه الضمير للشان * متى ثبت اختصاصه اى بفرد
الاصل بحكمه بالص * صار التعليل لتعديته الى محل آخر * مبطلاله اى للاختصاص الثابت
بالص * وذلك اى التعليل المؤدى الى ابطال حكم الص باطل * لانه اى التعليل والقياس
لا يعارض الص لدفع حكمه بوجه * واما الثاني اى اشتراط الشرط الثاني وهو كونه غير
معدول به عن القياس * فلان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرد
هذا الحكم ويقتضى عدمه فلا يستقيم اثباته به كالص اذا وردنا فيا الحكم لا يستقيم اثباته به
لانه يصير ناميا ومثبتا لشيء واحد في زمان واحد * واعلم ان بعض المحققين ذكر في
تصنيف له في اصول الفقه انه اشتهر بين الفقهاء ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه
غيره ولكنه محتاج الى تفصيل * فقول الخارج من القياس على اربعة اوجه * احدها
ما استثنى وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه * معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص
ابى بردة بمجواز تضحية العتاق وتخصيص خزمية بقبول شهادته وحده * وثانيها ما شرع ابتداء
ولا يعقل معاه فلا يقاس غيره عليه لتعذر العامة وتسميته معدولا عن القياس وخارجا عنه تجوز
لانه لم يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل
معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته * ومثاله اعداد الزكوات ونصب الزكوات ومقادير الحدود

اما الاول فلانه متى
ثبت اختصاصه بالنص
صار التعليل مبطلا
له وذلك باطل لانه لا
يعارضه واما الثاني
فلان حاجتنا الى اثبات
الحكم بالقياس فاذا
جاء مخالفا للقياس لم
يصح اثباته به كالنص
الثاني لا يصلح للاثبات

والكفارات وجيع التحكمات المبتدأة التي لا يعقل فيها معنى * وثالثها القواعد المبتدأة العديدة
 الظير لا يقاس عليها غير هامة انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج ما تناوله النص والاجماع
 وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين وورخصة
 المضطر في اكل الميتة فان علم ان المسح على الخلف انما تجوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استحبابه
 ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازين وما لا يسترجع القدم لانها لا تساوى الخلف في الحاجة
 وعسر النزع وعموم الوقوع * وكذلك رخصة السفر لا يشك في ثبوتها بالمشقة ولكن لا يقاس
 عليها مشقة اخرى لان غيرها لا يشار كها في جلة معانيها ومصالحها فان المرض لا يحوج الى قصر
 الذات وانما يحوج الى قصر الحال بالرمد من القيام الى القعود ومن الركوع والسجود الى الائمة
 * وكذا اباحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولكن لا يقاس غيره عليه لان غيره ليس في معناه
 فهذه الاقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق * ورابعها ما استثنى عن قاعدة سابقة تطرق الى
 استثناءه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستثنى وشاركت المستثنى
 في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض اصحاب ابى حنيفة رحمه الله كما سيأتي ثبوت بيانه
 في آخر هذا الفصل ان شاء الله عز وجل * فتبين بهذا ان المراد من العدول به عن القياس ههنا انه
 لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز
 القياس عليه قوله (واما الثالث) اى اشتراط السرط الثالث * فلان القياس اى المقايسة *
 محاذاة اى مساواة بين شيئين * فلا يفعل الا في محله اى محل القياس يعنى لا يثبت وجوده الا في
 محل قابل له اذ محل الانفعال شرط في كل فعل كالحياة شرط ليصير الصدم ضربا والقطع قتل
 والمحاذاة لا تصور في شئ واحد ولا في شيئين لم يكن احدهما نظير الاخر فلو لم يتعد الحكم الى فرع
 بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق فيه المقايسة وكذا اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل
 لاستحالة تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطا التمدى من الاصل الى فرع هو نظيره * وانما
 التعليل لاقامة حكم شرعى اى لاثباته يعنى انما شرطا ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا لان الكلام
 في القياس على اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتأمل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب او اللغة لا
 يعرف بالتأمل في اصول الشرع * واما دليل اشتراط تعدى الحكم بعينه وخلو الفرع عن النص
 فقد دخل فيما ذكر لان المحاذاة لا يتحقق مع تعبير الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع
 من ثبوت حكم بالقياس في الفرع على خلافه * وفي هذه الجملة خلاف يعنى في بعض ما تضمنه
 الشرط الثالث من القيود خلاف كما سقرع سمعك بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى قوله
 (واما الشرط الرابع) اى اشتراطه * فلما قلنا اى في دليل الشرط الاول ان القياس لا يعارض النص
 على وجه يدفع حكم النص وبغيره فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان
 قبله كان هذا قياسا بغير الحكم النص فيكون باطلا (فان قيل) تغيير حكم الاصل من لوازم
 القياس فان حكم النص بالتعليل تغيير من الخصوص الى العموم والعموم غير الخصوص واذا
 كان كذلك انى يستقيم ان يجعل بقاؤه على ما كان قبله من شرائط القياس وفيه سد باب القياس

واما الثالث فلان
 القياس محاذاة بين
 شيئين فلا يفعل الا
 في محله وهو الفرع
 والاصل معا وانما
 التعليل لاقامة حكم
 شرعى وفي هذه الجملة
 خلاف واما الرابع
 فلما قلنا ان القياس لا
 يعارض النص فلا
 يتغير به حكمه

قلنا المراد من التغير ان يتغير بالتعليل ما كان وهو ما فيه لغة قبله مثل اشتراط التملك في طعام الكفارة
 بالرأى كما قال الشافعي رحمه الله فانه يلزم منه تغيير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى * فاطعام عشرة
 مساكين * اذا لا طعام لعة جعل الغير طاعما ويحصل الخروج عن عهده بالاباحة وباشتراط التملك
 بتغير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتملك فاما لتعليل نص الربوا وتعديده حكمه
 الى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغييرا فيه اذا الحكم في الاشياء السنة بعد التعليل بقي
 على ما كان قبله قوله (مثال الاول) اى نظير الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة
 الشهادات اى في جميع الشهادات المطلقة بقوله عز ذكره * واستشهدوا شهيدين من رجالكم
 واشهدوا ذوى عدل منكم * اثنان ذوا عدل * فاستشهدوا عليهن اربعة منكم * ويثبت بالنص
 قبول شهادته خزيمة وحده وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوقاه
 ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة
 بن ثابت انا شهيدك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي
 ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء فلا نصدقك فيما تخبر به من
 اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم * من شهد له خزيمة فحسبه * كذا في المبسوط * وروى
 ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني في سنة ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي
 فاستبعده ليقضيه ثمن فرسه فاسرع اليه صلى الله عليه وسلم المشى وابطاء الاعرابي فطفق رجال
 يعترضون الاعرابي فيساومونه بالفرس لا يعلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه حتى زاد
 بعضهم الاعرابي في السوم على ثمن الفرس فقال لى صلى الله عليه وسلم ان كنت متباعا هذا
 الفرس فابعته والابعته فقال لى صلى الله عليه وسلم ان كنت متباعا هذا
 فقال الاعرابي لا والله ما بعتك فقال لى صلى الله عليه وسلم ان كنت متباعا هذا
 بالنبي والاعرابي وهما يتراجعان وطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهداني قد بايعك فمن جاء
 من المسلمين قال للاعرابي ويلك ان البى لم يكن ليقول لاحقا حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستتم
 بمراجعتهما وطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهداني قد بايعتك فقال خزيمة انا شهيدك قد بايعته
 فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تشهد قال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي
 صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين * وقوله لكنه ثبت كرامة له اشارة
 الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقول شهادته وحده حيث يجوز تعليل
 الدليل المخصص في العام ولا يجوز التعليل ههنا لان تخصيص خزيمة ثبت بطريق الكرامة وهى
 توجب انقطاع شركة الغير فتعليله لاحاق غيره به سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه
 يتضمن ابطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب
 ابطال شئ لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى
 ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا على ما امر لانه يصير حينئذ ابطالا
 للنص بالقياس * قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رحمه الله انما اختص هذه الكرامة

مثال الاول ان الله
 تعالى شرط العدد
 في عامة الشهادات
 وثبت بالنص قبول
 شهادة خزيمة وحده
 لكنه ثبت كرامة له
 فلم يصح ابطاله
 بالتعليل وحل للنبي
 صلى الله عليه وسلم
 تسع نسوة اكراماله
 فلم يصح تعليله

لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على قوله
 كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قول عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان والتشريع
 قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى *
 وحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة نسوة اكرامه لانه تعالى قصر الحل في النساء على الاربع
 بقوله عن اسمه * فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع * ثم خص رسول الله صلى الله عليه
 وسلم باباحة التسع ولا شك ان اباحة السكاح من باب الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله
 ولهذا لا يملك العبد الاتزوج امرأتين لقصان حاله فكان اباحة الزيادة على الاربع للرسول
 صلى الله عليه وسلم اكرامه * فلم يحز تعليله اى تعليل حل التسع الثابت لرسول الله عليه
 السلام لتعديته الى غيره كما فعله الرافضة حيث جوزوا تزوج تسعة نسوة لغير الرسول عليه السلام
 اعتبارا به فانه اسوة لامته في ما شرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله
 وتعديته الى غيره ابطال الكرامة كما قلنا قوله (وكذلك) اى وكما ثبت اشتراط العدد في عامة
 الشهادات بالنص * ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام حل لى من خزام * لاتبع ما ليس عندك *
 اى في ملكك ونهيه عن بيع الآبق وعن بيع الخمر ان البيع يقتضى محلا مملوكا * قدورا اى
 مقدورا للتسليم حسا وشرعا حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع العبد الآبق او الخمر
 لا يجوز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم حسا وشرعا في الباقي * وجوز السلم
 في الدين اى جوز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذلك الاصل بالنص ايضا وهو
 قوله عليه السلام * من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم * وما ثبت
 اى السلم بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضى اشتراط هذه الاوصاف واقتصار
 الجواز عليها كالمؤجل من دخل دارى فليدخل عاض البصر ومن كلنى فليتكلم بالصواب كان
 موجه حرمة الدخول والتكلم الابصفة غرض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من
 اسلم منكم فلا يسلم الا في كذا فكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا
 كاختصاص قبول شهادة المفرد بخزيمة وحل التسع بالنص عليه السلام * فلم يستقم ابطال
 الخصوص بالتعليل كما قال الشافعى رحمه الله لما جاز السلم مؤجلا يجوز حال لكونه بعد من
 الفرر ولان السلم فيه عوض دين وجب في عقد البيع فيثبت حالا ومؤجلا كنن المبيع لان
 التعليل لا يصلح لابطال ما ثبت بالنص * فان قيل * قد عديتم حكم هذا النص من الكيل
 والموزون الى الثياب والعديدات المتقاربة وغيرها بالتعليل فمن تعديه الى السلم الحال ايضا
 * قلنا * لان السلم ان الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص او دلالة
 فان قوله عليه السلام * في كيل معلوم ووزن معلوم * يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم
 بالقدر فكل ما يحصل العلم بمقداره بالاستيضاف يكون في معناه فيلحق به بخلاف السلم الحال
 فانه ليس في معنى المؤجل على ما سيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل * ثم فرع الشافعى رحمه الله
 على هذا الاصل عدم انعقاد النكاح باللفظ الهبة فقال قد ثبت اختصاص رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بالسكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى * خالصة لك * بعد قوله عن اسمه * وامرأة

وكذلك ثبت بالنص
 ان البيع محلا مملوكا
 مقدورا وجوز
 السلم في الدين
 بالنص وهو قوله
 صلى الله عليه وسلم من
 اسلم منكم فليسلم في
 كيف معلوم ووزن
 معلوم الى اجل معلوم
 وما ثبت بهذا النص الا
 مؤجلا فلم يستقيم
 ابطال الخصوص
 بالتعليل وقال الشافعى
 رحمه الله لما صح نكاح
 البى عليه السلام
 بلفظة الهبة على سبيل
 الخصوص بقوله
 خالصة لك بطل
 التعليل وقلنا بل
 الاختصاص في
 سلامته بغير عوض
 وفي اختصاصه بان
 لا نحل لاحد بعده قال
 الله تعالى وازواجه
 امهاتكم وقال قد علما
 ما فرضنا عليهم
 في ازواجهم وهذا
 بما لا يعقل كرامة فاما
 الاختصاص باللفظ
 فلا وقد ابطالنا التعليل
 من حيث ثبت كرامة

مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي * والخالصة مصدر مؤكد كوعده الله ونظيرها العافية والكاذبة
والخاطئة اى خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلم يحز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل
لتعدية الحكم الى نكاح غيره (وقلنا) لانسلم ان المراد من الخلوص ما قلت بل المراد
اختصاصه عليه السلام بسلامتها بغير عوض اى مهر والمعنى قد خلص لك احوال الموهوبة
بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال فى اول الآية انا حللناك ازواجك اللاتي يأتى آتيت
اجورهن * اى مهورهن وساق الكلام الى ان قال * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي * فكان
فيه بيان المنة عليه فى كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه تعالى قال
فى سياق الآية * قد علمنا ما فرضا عليهم ازواجهم * يعنى فرضنا المهر عليهم واحلالناك بغير مهر
وقال * لكيلا يكون عليك حرج * اللام متعلقة بقوله خالصة لك اى خالصة لك من دون
المؤمنين لكيلا يكون عليك بضيق فى امر السكاح والحرج انما يلحق الناس فى لزوم المهر فاما
فى العدول من لفظ الى لفظ فلا خرج خصوصا فى حق من هو افسح العرب والعجم * والمراد
اختصاصه عليه السلام بان لا تحل منكوحة لاحد بعده والمعنى خلص احوال ما حللناك من
النساء خلوصا حتى لا يحل لاحد بعدك فانه عليه السلام كان تأذى بان يكون الغير شريكه
فى فراشه من حيث الزمان وعليه دل على قوله تعالى * وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان
تتكفوا ازواجه من بعده ابدأ * وقوله جل جلاله * وازواجه امهاتهم * وهذا اى الاختصاص
من الوجهين اللذين ذكرناهما مما يعقل كرامة * فاما الاختصاص باللفظ فلا لان الاستعارة
لا تختص باحد بل الناس كلهم فى الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو فى قوله وفى
اختصاصه بمعنى او * ولقطة فى اول لقطة اختصاصه فى قوله وفى اختصاصه زائدة ولوقيل
واختصاصه بان لا يحل او قيل وفى ان لا يحل احد بعده لكان احسن قوله (وكذلك
ثبت للمنافع) اى وكما ثبت جواز السلم بالنص على خلاف القياس مختصا به ثبت للمنافع المدومة
حكم التقوم والمالية فى باب عقود الاجارة اى فى جميع انواعها صحيحةا وفسدها * بالنص مثل
قوله تعالى * وآتوهن اجورهن * فى حق الاظآر وقوله تعالى اخبارا * على ان تأجرنى ثمانى حجج *
وقوله عليه السلام * اعطوا الاجير حقه قبل ان يحف عرقه * وقوله صلى الله عليه وسلم
* ثلاثة انا خصمهم من استأجر اجيرا فلم يعطه اجره * الحديث * مخالفا للقياس المعقول لما ذكرنا
ان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم والتقوم انما يعتمد الوجود لانه يثبت بالاحراز
وانه يتحقق فى الوجود دون المدوم والمنافع ليست بموجودة فضلا من ان يكون محرزة وبعد
ما وجدت لا يمكن اثبات التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعانى يقال قيمة هذا
السوب كذا من الدراهم اى يعادل هذا السوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو
المالية ولا بد فى ذلك من المساواة فى نفس الوجود ليكن بعدها اثبات المساواة فى المعنى وبين
العين والمنافع تفاوت فى نفس الوجود لان العين جوهر يبق ويقوم به العرض والمنفعة
عرض لا يبق ويقوم بالجواهر وبين ما يبق ويقوم به غيره وبين ما لا يبق ويقوم به غيره تفاوت

وكذلك ثبت للمنافع
حكم التقوم والمالية
فى باب عقود الاجارة
بالنص مخالفا للقياس
المعقول لان التقوم
والتمول يعتمد الوجود
ليصلح الاحراز
والتقوم عبارة عن
اعتدال المعانى وبين
العين والمنافع تفاوت
فى نفس الوجود
فلا يصح ابطال
الخصوص بالتعليل

فاحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معنى كما لا يمكن صورة * الا انه تثبت تقوّمها بالنص في باب
المعقود غير معقول المعنى فيكون تخصّصه كاختصاص قبول الشهادة بخزيمة وجواز السلم
في المؤجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعديّة الى الاتلاف والغصب لما مر
غير مرة * ثم ايراد هذا المثال وان كان اليق بالشرط الثاني لكونه معدولا به عن القياس
الا ان بين الشرطين لما كان تأخيرا وارتباطا جازا ايراده في هذا الفصل فانه مع كونه غير معقول
المعنى مخصوص بحكمه عن قاعدة عامة بنص آخر يخالفها فلذلك اوردته ههنا قوله
(ومثال الثاني من الشروط) وهو ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس * ان اكل الناسي
اي حكم اكل الناسي للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الاكل معدول به عن القياس لان
القياس الصحيح بوجوب ان يفسد صومه لان الشيء لا يبقى مع ما يضاذه والاكل يضاد الصوم
لانه ترك الكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسيا لان النسيان لا يعدم الفعل
الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى ان من اتلف مال انسان ناسيا يضمن كما لو اتلفه ذا كرا
ولو ترك ركنا من الصلوة ناسيا يفسد صلواته كما لو تركه ذا كرا فثبت انه لا تأثير للنسيان في اعدام
الموجود وابطاح المعدوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكوة ناسيا لا يجعل مؤديا بحال *
الا ان حكم النسيان وهو كونه غير مؤثر في الافساد * ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام
لذلك الاعرابي * تم على صومك قائما اطعمك الله وسقاك * معدولا به عن القياس لا مخصوصا
من النص * زعم الشافعي رحمه الله ان قوله تعالى * اتموا الصيام الى الليل * يقتضي بعمومه ان
يفسد صوم الناسي لان الامساك بالمأوربهات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلام
* الفطر مما دخل * يقتضي ذلك الا ان الناسي خص من هذين الصين بالحديث المشهور الذي ذكرنا
والخصوص من النص يقبل التعليل فيعمل بعدم القصد ويلحق به الخطي والمكروه والنائم
الذي صب الماء في حلقه * فقال الشيخ رحمه الله ليس هذا من قبيل التخييص فانه انما يتحقق
فيما كان داخلا في العموم ثم يخرج بالتخصيص في تعليل النبي عليه السلام بقوله * فان الله
اطعمك وسقاك * اسارة الى ان الناسي لم يكن داخلا فيه لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن هو
تاركا للكف بالاكل بل هو كان كما كان فلم يكن هذا تخصيصا بل هو حكم ثابت بخلاف القياس
كما قلنا * ويجوز ان يكون قوله لا مخصوصا من النص ردا لما ذكره بعض مشايخنا في اصول الفقه
ان الشرع حكم بقاء صوم الناسي كرامة له مع فوات ركنته فكان الناسي مخصوصا بهذا الحكم
كخزيمة بقبول الشهادة فلم يجز الحاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة
اذ لو كان كذلك لم يجز الحاق الغير به قياسا ولا دالة وقد الحاق غير الاعرابي به والحق الجماع ناسيا
بالاكل بالاتفاق بطريق الدلالة فثبت انه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدولا به عن القياس *
واذا كان كذلك لم يصح التعليل اي تعليل ذلك النص او الحكم ليقاس عليه والحال ان ذلك
الحكم معدول به عن القياس فيصير التعليل بالنصب اي يصير التعليل حيثئذ * لضد ما
وضع له اي وضع الحكم له لانه انما وضع معدولا به عن القياس يقتصر على المحل الذي

ومثال الثاني من
الشروط ان اكل
الناسي معدول به عن
القياس وهو فوات
القربة بما يضاد ركنها
هو القياس المحض
وثبت حكم النسيان
بالنص معدولا به عن
القياس لا مخصوصا
من النص فلم يصح
التعليل للقياس وهو
معدول عنه فيصير
التعليل حيثئذ لضع
ما وضع له

ثبت فيه فلو علل وعُدَى إلى محل آخر يكون التعليل لضعف ما وضع الحكم له اذ التعدى ضد الاقتصار او الضمير في وضع القياس اى يصير التعليل حال كونه معذولة عن القياس لضعف ما وضع القياس له لان القياس يقتضى ثبوت الفطر وانتفاء الصوم في هذه الصورة كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل آخر يكون لضعف ما وضع القياس له لان انتفاء الصوم مع بقاءه ضدان فلا يجوز ان يثبت به ضده كما لا يجوز ان يثبت الحكم بالنص الثانى له * فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك فان بقاء صوم الناسى باعتبار صيرورة الاكل معدوما لعدم القصد معقول فيجوز ان يلحق به المخطئ والمكروه وغيرهما * قلنا قد بينا انه لا اثر لعدم القصد في إيجاد المعدوم واعداد الموجود فلا قلنا فيكون مخالفا للقياس من كل وجه * ولئن سلمنا انه محل للقياس فلا يمكن الحاق المخطئ والمكروه به لما سألنا بيانه قوله (ولم يثبت هذا الحكم) جواب عما يقال ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل الى الجماع بالايجاع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه لما ثبت هذا الحكم في غير الاكل والشرب * فقال لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم في موافقة الناسى بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء في قيام الركن وهو الصوم بالكف عنهما لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله تعالى * ثم اتوا الصيام الى الليل * بعد قوله * فالآن باشروهن وابغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا * اى اتوا الكف عن هذه الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد في بعضها واردا في الكل لان احدا المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للآخر ايضا ضرورة المساواة بينهما اذ لو لم يثبت لاختفا فثبتت عدم المساواة حالة المساواة وهو فاسد * ولا يقال ان الصلوة وجبت بنص واحد ثم التفاوت في الاركان ثابت * لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت بنص على حدة مثل قوله تعالى * وقوموا لله قانتين واركعوا واسجدوا * فيحوزان يظهر التفاوت بينهما فاما فيما نحن فيه فالامساك عن الاشياء الثلاثة ثبت بنص واحد ولم يخص كل واحد بنص على حدة * ونظيرهما الاغتسال والتوضؤ فان الاغتسال لما ثبت بامر واحد وهو قوله تعالى * فاطهروا * جعلت الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو بلل عضو آخر وفي التوضؤ لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفردا عن الآخر حتى لم يجز غسل اليد بلل الوجه وغسل الرجل بلل اليد * ثم استوضح ثبوته بطريق الدلالة بقوله الاترى ان معنى الحديث لغة ان الناسى خيرجان يعنى من سمع قوله عليه السلام * ثم على صومك * من اهل اللسان فقيها كان او غير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالانتهاء بعد الاكل باعتبار ان الناسى خيرجان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسيا للصوم لم يتصور منه الجنابة عليه والقصد الى هتك حرمة الصوم ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجنابة وهذا المعنى بعينه ثابت في الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجنابة على الصوم للنسيان ولا على البضع لانه ليس بمحل لها فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت

ولم يثبت هذا الحكم
في موافقة الناسى
بالتعليل بل بدلالة
النص لانهما سواء
وفي قيام الركن بالكف
عنهما الاترى ان معنى
الحديث لغة ان الناسى
خيرجان على الصوم
ولا على الطعام فكان
الجماع مثله بدلالة
النص على ما مر

الحكم بالدلالة كمن به سلس البول يتوضؤ لوقت كل صلوة كالاستحاضة وكان الحكم فيه ثابتا بالدلالة لا بالقياس فكذا ههنا * على ما مر اى في باب الوقوف على احكام النظم قوله وكذلك ترك التسمية اى وكالا كل ناسيا ترك التسمية على الذبيح ناسيا جعل عقوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عن ذبح فترك التسمية ناسيا * كونه فان تسمية الله في ثم كل امرئ مسلم * وفي رواية * ذكر الله في قلب كل مسلم * معدولا به عن القياس فان القياس يأبى حله لعدم شرطه اذا التسمية شرط للحل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي فلانه شرط الملة لنقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبايح اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر للنسيان في ايجاد الشرط المعلوم كالوصلى بغير طهارة ناسيا او ترك احضار لشهود في النكاح ناسيا * فلم يحتمل التعليل بان يقال الملة في الناسى قامت مقام التسمية وثبت به الحل فيتعدى الحكم به الى العامد لانه معدول به عن القياس مع انه لا مساواة بينهما لان الناسى لم يوجد منه قصد الترك والاعراض ببقية الحالة الاصلية معتبرة له حكما فاما العامد فقد تعدى الاعراض والترك فلا يمكن ابقاؤها مع تحقق ما يرد لها منه كمن قدم اليه طعام حل له اكله بغير اذن لدلالة الحال ولو قيل له لا تأكل لا يحل * ولان حالة النسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من الخفة وثبت الخفة حالة العذر لا يدل على ثبوتها بلا عذر * وقد روى الكلبي باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما في الناسى انه يحل ذبيحته وتسمية ملته واذا تعدى لم تحل كذا في الاسرار قوله (واما المستحسنتات) جواب عما قال بعض اصحابنا ان المستحسنتات كلها معدول بها عن القياس لمخالفة القياس الطاهر اياها اذا استحسن لا يذكر الا في مقابلة القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان الى غيره لكونه معدولا به عن القياس * فقال من المستحسنتات ما ثبت معدولا به كقائمه * ومنها ما ثبت بدليل خفى اى نوع من القياس الا انه خفى لا معدولا به عن القياس من كل وجه كما سنبينه فيجوز تعليله وتعديته الى غيره قوله (واما الاصل اذا عارضه اصول) يعنى اذا ثبت حكم بنص وفيه معنى معقول الا انه يعارض ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فلا يسمى ذلك الاصل معدولا به عن القياس اى مخالفه حتى جاز تعليله * والحاصل ان الشرع اذا ورد بما يخالف في نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعداه عند عامة اصحابنا منهم القاضى الامام ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتأخرين واليه ذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس * وحكى عن بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه * وعن الشيخ الامام ابى الحسن الكرخى انه منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علة منصوصة مثل ما روى انه عليه السلام علل سؤره الهرة بانها من الطوافين عليكم والطوافات لان النص على العلة تنصيص بوجوب القياس * او كانت الامة مجمعة على تعليله لان الاجماع كالص * او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا لبعض كخبر الخالف عند اختلاف المتابعين فانه وان كان مخالفا

وكذلك ترك التسمية
على الذبيح ناسيا
يجعل عقوا بالنص
معدولا عن القياس
فلا يحتمل التعليل
وكذلك حديث
الاعرابى الذى قال له
رسول الله صلى الله
عليه وسلم كل انت
واطعم عيالك كان
الاعرابى مخصوصا
بالنص فلم يحتمل
التعليل فاما المستحسنتات
فمنها ما ثبت بقياس
خفى لا معدولا واما
الاصل اذا عارضه
اصول فلا يسمى
معدولا لان التعليل
لا يقضى عددا من
الاصول ولكنه مما
يصلح للترجيح على

لقياس الاصول من وجه لكنه لما كان موافقا لبعض الاصول وهو ان ما يملك على الغير كان القول قوله فيه قياس عليه الاجارة * وعن محمد بن شعاع البلخي ان الحكم المخالف للقياس ان ثبت دليل مقطوع به جاز القياس عليه والا فلا تمسك من لم يجوز القياس عليه بان اثبات الشيء لا يصح مع وجود ما ينافيه فاذا كان القياس ما ينافي ما ورد به الاثر لم يجر استعمال القياس فيه لانه يكون استعمالا للقياس مع ما ينافيه * يوضحه انه اذا جاز القياس على هذا الاصل لم يكن فرق بين هذا الاصل وبين سائر الاصول فيخرج حينئذ من كونه مخصوصا من القياس * بخلاف ما اذا نص على علته لان كل فرد وجدت فيه تلك العلة يصير كالخصوص عليه ويصير كان النبي صلى الله عليه وسلم امرنا بان نقيس عليه كل ما شاركه في العلة * وكذا اذا حصل اجماع على جواز القياس عليه لان الاجماع بمنزلة النص * ولان القياس على الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الاصول والقياس اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان شرطه انصكاكه عن المعارض فان معارضة الدليل بالدليل يوجب التوقف * واحتج من جواز القياس عليه بان ما ثبت بخلاف الاصول اصل يجب العمل به فجاز ان يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما اذا كان موافقا للاصول وكان القياس عليه بعدما صار اصلا بنفسه كالقياس على سائر الاصول * غاية ما فيه انه يلزم تعارض القياسين اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر الاصول وذلك غير مانع عن القياس بل يجب على المجتهد الترجيح * ويجوز ان يرجح القياس على سائر الاصول على القياس على هذا الاصل ان كان ثبوته بدليل غير مقطوع به لان القياس على ما يفيد العلم اولى من القياس على ما يفيد الظن * فاما اذا كان دليله مقطوعا به فلا ترجيح بما قلنا لان الكل ثبت بدليل يفيد العلم فيطلب الترجيح من وجه آخر * وتبين ان اثبات الحكم بهذا القياس لم يكن اثباتا بما ينافيه القياس ويملكه لانه ليس بابت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الاصول بل بالقياس الذي يوافقه وهو القياس على الاصل البات بخلاف ذلك القياس كما لو كان في الحادثة نصان احدهما ناف والآخر مثبت لا يمنع ثبوت الحكم باحدهما اذا ظهر له نوع رجحان باقتضاء الآخر خلافا وانما يمنع اضافة الشيء الى الصواب المتيقن او عكسه فكذا ههنا * يوضحه ان الثابت بالاستحسان معدول به عن القياس الطاهر ثم جاز تمديته الى غيره اذا كان معناه معقولا كإيمان وان كان القياس الطاهر يقتضي خلافا * وكذا الدليل المخصص للعام اذا عقل معه يجوز تعليقه وتخصيص عموم الكتاب به فلما لم يعم العموم من قياس يخصه فاولى ان لا يكون القياس على العموم منعاً من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس على العموم * وذكر في المحصول اذا كان الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الاصول قال قوم من الشافعية والخفية يجوز القياس عليه مطلقا ثم قال والحق ان ما ورد بخلاف قياس الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه وكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين وان كان غير مقصود به فان لم يكن علة مصوغة فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اقوى من القياس على ما طريقه

مثال ما قلنا في عدد
الرواة واما الثالث
فاعظم هذه الوجوه
فقهها واعلمها نقلاً

غير معلوم * وان كانت منصوصة فالأقرب انه يستوى القياس لان القياس على الاصول طريق حكمه معلوم وان كان طريق علمته غير معلوم وهذا القياس طريق حكمه مظهر وطريق علمته معلوم فكل واحد منهما قد اختص بحظ من القوة * لان التعليل لا يقتضي عدما من الاصول اى ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول حتى تعلل ويعدى حكمها الى الفرع * ولكنه اى العدد من الاصول مما يصلح للترجيح اى يمكن ترجيح القياس المستنبط من الاصول على المستنبط اصل واحد * على مثال ما قلنا اى فى آخر باب المعارضة فى عدد الروايات فان الاصل بمنزلة الراوى والوصف الذى به يعلل بمنزلة الحديث وفى رواية الاخبار قد يقع الترجيح بكثرة الروايات ولكن لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد معتبرة فكذلك الص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله بذلك المعنى ليتعدى الحكم به الى غيره وان عارضه اصول اخرى قوله (من ذلك) اى مما تضمنه هذا الشرط كون الحكم المعلول شرعيا اى الحكم الذى يعلل الاصل لتعديته الى محل آخر يشترط ان يكون شرعيا لا لغويا عند جمهور العلماء * وقال ابن شريح من اصحاب الشافعى والقاضى الباقلانى لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجرى القياس فى الاسلحة واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا اننا ان عصير العنب لا يسمى خمر اقبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك تسمى خمر او اذا زلت مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة لذلك الاسم هي الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة فى البيذ ويلزم من حصول علة الاسم ظن حصول الاسم واذا حصل ظن انه مسمى بالجر وقد علمنا ان الجر حرام حصل ظن ان النبيذ حرام والطن حجة فوجب الحكم بحرمة البيذ * ولا به قد ثبت بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس فى اللغة لا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوءة من الاقيسة واجعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير القرءان والاخبار الا بتلك القواعد فكان ذلك اجاما بالتواتر * وتمسك الجمهور بقوله تعالى * وعلم آدم الاسماء كلها * فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع ان يدبث شئ منها بالقياس ولان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم فى الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شئ من الاسماء وبين شئ من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة * قال اخر الى رحمه الله ان العرب ان عرفت بتوقيفها انا وضعنا اسم الجر مثلا للسكر المعتصر من العنب خاصة وضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعنا من جهة * وان عرفت انها وضعته لكل ما ينحصر العقل فاسم الجر ثابت للبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفوا ان كل مصدر له فاعل فاداسمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون الجر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم يحكم عليهم بان اغتكم هذه وقد رأيناهم يضعون الاسم لعانى ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكيئا لجرته ولا يسمون الثوب المتلون به بذلك بل الادعى المتلون به بذلك الاسم لانهم وضعوا الادهم والكميت للالاسود والاجر بل لفرس اسودواجر وكاسموا الزجاج الذى يقر فيه

وهذا الشرط واحد
تسمية وجلة تفصيلا
من ذلك ان يكون
الحكم المعلول شرعيا
لا لغويا

المایعات قارورة اخذاء من القرار ولا یسمون الكوز او الخوض قارورة وان قرفه الماء فاذن كل ما یس على قیاس التصریف الذی عرف منهم بالتوقیف لاسبیل الى اثباته ووضعه بالقیاس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها توقیف لا مدخل للقیاس فیها اصلا (فان قیل) سلمنا انه لا یجوز اثبات الاسامی لغة بالقیاس ولكما تثبت الاسماء الشرعیة به فان الشرعیة لما وضعت اسماء المعانی مثل الصلوة والزكوة والحج لا اختصاصها باحكام شرعیة جاز قیاس كل محل وجد فیه ذلك المعنی وتسمیة بذلك الاسم وكل اسم بنی علیه حكم شرعی فهو اسم شرعی لا لغوی فعلى هذا ثبت اسم الحجر للنبیذ شرعا ثم یحرم بالآیة وثبت اسم الزنا للواطئة شرعا ثم یترتب علیها الحد بالنص وكذا النباش (قلنا) الاسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطریق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعة لغة تكون ثابتة بطریق یعرفه اهل اللغة ثم ذلك الاسم لا یختص بعلم واحد من اهل اللغة بل یشارك فیه جمیع اهل اللغة لا شراکهم فی طریق معرفته فكذلك هذا الاسم یشارك فی معرفته جمیع من یعرف احكام الشرع وما یكون بطریق الاستسناط والرأی لا یعرفه الا القایس وتبین انه لا یجوز اثبات الاسم بالقیاس على اى وجه كان كذا قاله شمس الائمة رحمه الله وتبین ایضاً ان الدوران انما یفید ظن العلیة فیما یحتمل العلیة وهما لم یوجد الاحتمال لانفاء المناسبة بین الالفاظ والمعانی اصلا وحصول العلم بان شیئا من المعانی لم یكن داعیا للواضع الى تسمیة بذلك الاسم واذ لم یوجد احتمال العلیة لم یكن الدوران مفیداً ظن العلیة* وتبین ایضاً ان الاقیسة المذكورة فی اللغة ثابتة بالتوقیف فی التحقیق قوله (ولهذا قلنا) اى ولا شرط كون الحكم شرعياً قلنا ان من علل اى اراد ان یثبت بالتعلیل جواز استعمال اللفظ الطلاق للعتق بان یقول انما یجوز استعمال لفظ الطلاق فی العتاق لحصول زوال الملك فیه به وزوال الملك فی العتق موجود فیمجوز استعماله فیه ایضاً* ونقول لما جازت استعارة الفظ العتق للطلاق جازت استعارة الفظ الطلاق للعتق ایضاً بالقیاس علیه والجامع كون كل واحدة منهما منزلة للملك* كان اى التعلیل باطلا لان الاستعارة باب اى نوع من اللغة لا بیان الا بالتأمل فی معانی اللغة فان الالفاظ نومان حقيقة ومجاز الحقيقة لا تعرف الا بالسماع والمجاز لا یعرف الا بالتأمل فی معانی اللغة والوقوف على طریق الاستعارة عند اهل اللغة ومعلوم ان طریق الاستعارة فیما بین اهل اللغة غیر طریق التعدیة فی احكام الشرع فلا یمكن معرفة هذا النوع بالتعلیل الذی هو تعدیة حكم الشرع ولهذا كان الاشتغال فیه بالتعلیل باطلا* وكذلك اى وهذا التعلیل المذكور التعلیل لجواز الكاح بالفاظ التملیک مثل البیع والهبة* واستعارة كلمة النسب للتحریر مثل قوله لعبد هذا ابني باطل ایضاً لما قلنا ان طريقة التأمل فیه هو طریق الاستعارة عندهم دون القیاس الشرعی فلا یفید الاشتغال به شیئاً وكذلك التعلیل بشرط التملیک فی الطعام اى التعلیل لاثبات اشتراط التملیک فی طعام كفارة الیمین ونحوها باطل عندنا لان المقصود من هذا التعلیل اما معرفة المعنی المراد من الطعام او تعدیة حكم الكسوة الیه والاطعام اسم لغوی ولا مدخل لقیاس فی معرفة معنی الاسم لغة وكذلك الكسوة اسم لغوی ولا یكون ما یعقل اى یفهم بالكسوة حكماً شرعياً لیصح تعدیته

(بالتعلیل)

ان من علل بالرأی لاستعمال الفاظ الطلاق فی باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة من باب اللغة لا تال الا بالتأمل فی معانی اللغة فكذلك جواز الكاح بالفاظ التملیک واستعارة كلمة النسب للتحریر وكذا التعلیل بشرط التملیک فی الطعام فی كفارة الیمین باطل عندنا لان الاطعام اسم لغوی وكذلك الكسوة فلا یكون ما یعقل بالكسوة حكماً شرعياً لیصح تعدیته بالتعلیل الى غیره بل یجب العمل بحقیقة الاطعام وهو ان یصیر المرء طاعماً یصح التملیک بدلالة النص فاما الكسوة فاسم لما یلبس للمنافع اللباس فبطل التعلیل من كل وجد وكذلك التعلیل لاثبات اسم لزنا للواطئة واسم الحجر لساثر الاثرية واسم السارق للنباش باطل لما یبیا

بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما * والاطعام فعل متعد لا زمة طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتكثير من الطاعم فيخرج به عن العهدة ثم يصح التملك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما مر بيانه في باب الوقوف على احكام النظم * واما الكسوة في الحقيقة فاسم لما لبس اي لللبوس وهو الثوب لا المنافع اللباس وفعل اللبس وعين اللبوس لا يصير كفارة الا بالتمليك فلذلك شرط فيها التملك * فبطل التعليل من كل وجه يعني لا يصح ان يقال شرط التملك في الكسوة فيشترط في الاطعام قياسا * ولا ان يقال حصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل بها في الكسوة ايضا لان كل واحد اسم لغوي لا مدخل للقياس في معناه * وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطئة بان يقال سمي الزنا زنا لانه ايلاج فرج في فرج بطريق الحرمة وفي اللواطئة هذا المعنى فيثبت فيها اسم الزنا فيدخل اللابط تحت قوله تعالى * الزانية والزاني * الآية واسم الجمر لسائر الاشربة يعني المسكرة بان يقال سمي الجمر خرا لانها تخمر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خرا التحقق ذلك المعنى فيه قياسا حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام * حرمت الخمر لعينها * فيجوز شرب القليل والكثير منها كالخمر * واسم السارق للنباش بان يقال سمي السارق سارقا لانه يأخذ مال الغير في خفية ولهذا لا يسمى القاصب به وهذه العلة موجودة في النباش فيثبت له اسم السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله عز وجل * والسارق والسارقة * الآية باطل لما بينا ان من شرط القياس تعدية الحكم السري وهذه اسماء لغوية فلا يجري فيها القياس قوله (والثاني من هذه الجملة) التي تضمنها الشرط الثالث التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا اي تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه اي دون هذا الحكم وهو التعدية يعني ليس للتعليل حكم سوى التعدية عندنا فتى خلا لتعليل عن التعدية كان باطلا فعلى هذا يكون التعليل والقياس بمنزلة المترادفين * وقال الشافعي هو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة ثم ان كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصر على الاصل ويكون تعليل مستقيما بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوعا منه * وحاصل هذا الفصل ان الاصوليين اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الباقية بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في القدين بعلة التمية * فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين مثل القاضي الامام ابي زيد ومنايعه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين * وذهب جمهور الفقهاء المتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسين البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمه الله وهو مختار صاحب الميزان * تمسكوا في ذلك بان هذا اي الرأي المستنبط

والثاني من هذه الجملة
التعدية فان حكم
التعليل التعدية عندنا
فبطل التعليل بدونه
وقال الشافعي رحمه
الله هو صحيح من غير
شرط التعدية حتى
جوز التعليل بالتمية
واحتج بان هذا لما كان
من جنس الجمع وجب
ان يتعلق به الايجاب
مثل سائر الجمع الا
يرى ان دلالة كون
الوصف علة لا
تقتضي تعدية بل
يعرف ذلك بمعنى في
الوصف ووجه
قولنا ان دليل الشرع
لا بد من ان يوجب
علما او عملا

من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تعلق بها احكام الشرع لما مر من الدلائل في باب القياس فوجب ان يتعلق به الايجاب اي اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة يثبت الحكم به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من التأثير او الاخالة والمماثلة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص الى فرع آخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل به لا يثبت الجرح عن التعليل به الاجماع وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاججاع على صحة العلة القاصرة المنصوصة اما المانع ما يخرج من ان يكون حجة كافي للص ولم يوجد * وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعددها لما كان تعددها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدد وتوقف الصحة على التعدد وتوقف الصحة على التعدد * وتمسك الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او علما اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتعالا بما لا يفيد * وهذا اي التعليل لا يوجب علما اصلا فانه لا يوجب الاغلبية اظن بلا خلاف * ولا يوجب علما في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى الص لا الى العلة لان الص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن الص بالتعليل او العدول عن اقوى الحججتين مع امكان العمل به الى اصغرها مما يرده العقل فلم يبق للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدى فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعددية الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا (قال قيل) الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عددي في الاصل كافي للفرع لا الى الص فكانت العلة دليل الحكم والص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعددية الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه * ولان الحكم لو لم يست بالعلة في المنصوص عليه لادى الى المناقضة فان تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض والفساد وذلك باطل * ولا العلة ان تكون علة تتعلق بالحكم بها فاذا لم يكن حكم الص متعلقا بها لا تكون علة * واذا كان كذلك كان التعليل مديا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون مقيدا كما اذا كانت العلة منصوصة (قل) اصادة الحكم في المنصوص عليه الى العلة غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى الص فلو اضيف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا لانه لا بد من سبقه حكمه وتعليل على وجه يكون غير الحكم الص باطل فكيف اذا كان مبطلا له * بوضوح ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم الص باججاع الصحة والمسلمين فلو جعلت موجبة في مورد الص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية ولا يمكن ان تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لافي الاصل * واما اعتبارهم الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة

وهذا لا يوجب علما
بلا خلاف ولا يوجب
علما في المنصوص
عليه لانه ثابت بالنص
والنص فوق التعليل
فلا يصح قطعه عنه به
فلم يبق للتعليل حكم
الا التعددية الى الفروع
فان قال ان حكم النص
ثابت بالعلة كان باطلا
لان التعليل لا يصلح
لتغيير حكم الص
فكيف لا بطلاله فان
قيل ان التعليل بما لا
يتعدى يفيد اختصاص
الص به قيل له هذا
يحصل بترك التعليل

ففساد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالمرع في معرفة حكمه بحال * واما صحة التعدية فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليتحقق الاشتراك في الخبر بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في باب احكام الحقيقة والمجاز * وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص عليها افادنا بذلك علمانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه * ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأى ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص فكانت صحيحة * واما ما ذكرنا من لزوم المناقضة فوهم لان المناقضة فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة ولا يخرج به من ان يكون هلة الا ترى ان الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك فوقه ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب وان الاخوين يحسمان الام من الثلث الى السدس وان كانا محجوبين بالاب لان استحقاق نصيبهما بالابوة لم يخرج الاخوة من كونها سببا للحجب والاستحقاق كذا في مختصر القويم * ولا يقال يلزم مما ذكرتم تخصيص العلة * لان نقول انما يلزم ذلك لو قطع الحكم عن العلة في المخصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا فلا يكون تخصيصا اليه اشارة الى سر رحمه الله * فان قيل لانسل انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد * احدها اثبات اختصاص النص بالحكم كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص النص به * وانيتها معرفة الحكمة الميالة للقلوب الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسارة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد * وثالثتها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى معتدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية بالعلية وعلى ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بهما من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليلة واذ ظهرت هذه الفوائد وجب القول بصحتها * قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع * اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ الاصل لا يدل بصيغته الاعلى ثبوت الحكم في المخصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا * على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدتهما اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدى لانه اقرب الى الاعتبار بالمأمور به من غير المتعدى فثبت ان هذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا وكيف يثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة

على ان التعليل بما لا
يتعدى لا يمنع التعليل
بما يتعدى فيبطل هذه
الفائدة

لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص لجواربته بعله اخرى ايضا اليه اشار شمس
الائمة رحمه الله * واما الثانية فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل
والرأى لا يوجب علما بالاتفاق فلا تحصل هذه الفائدة بهذا التعليل * فايته انه يفيد ظما
بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن بالضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها
عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل * واما الثالثة فلانا
لا نسلم ان القاصرة تعارض التعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان التعدية اذا ظهرت
في موضع القاصرة وظهر تأثيرها فهي العلة عند ادوار القاصرة وعدم التعدية راجحة
على القاصرة لكونها اكثر فائدة وكونها متفقا عليها على مانص في القواطع والمحصل
وغيرهما فاذن لم يتوقف ترجيح التعدية على دليل آخر وادراك ذلك لم يكن القاصرة
دافعة للتعدية بوجه مثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة * واما ما ذكرنا
من الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدية توقف تقدم
اخرى مشروطا بتقدم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف هبة كتوقف وجود
كل واحد من المتضامين على الآخر فلا يكون دورا قوله (ومن هذه الجملة) اي عما
تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تعبير اي يشترط ان يثبت
بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير ان يثبت له تغير في الفرع بزيادة وصف او سقوط
قيد ونعني به المثلية في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمه ونحوها لا في كونه
قطعا لان ذلك لا يثبت بالقياس وان استجمع شرائطه قال الشيخ في مختصر التقيوم وهذا
فصل دقيق يجب تحفظه فان اكثر المقاييس غير واحكم النص ولم يعدوه الى فرعه بعينه
* من ذلك اي مما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا بطلان السلم الحال فان التعليل لتعدية حكم النص
اليه لما اوجب تغييره في الفرع لزم القول بطلانه لقوات شرطه وهو عدم التغير * وبانه
ان الشافعي رحمه الله جوز السلم الحل في الموجود دون المعدوم متمسكا بان النبي عليه السلام
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم من غير اشتراط اجل وكان اشتراطه زيادة
عليه فيكون مردودا ومعللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل فيه خلاف ما يقتضيه
العقد فان مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والاجل يخالفه جار السلم الحال
بالطريق الاولى لان اشتراط البدل حال تقريره لموجب العقد * وتحقيقه انه شرع رخصة
ومعنى الترخيص فيه من وجهين * احدهما سقوط مؤنة احضار المبيع واراثة للمشتري
دفع الحرج الذي يلحق الباعة باحضاره مكان العقد او بتأخر العقد الى حضور المبيع *
والثاني دفع حاجة الافلاس * والمعنى الاول اولى بالاعتبار لان في قول الراوي
ورخص في السلم مبنيا على قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان اشارة اليه فان عند بدل
على الحضرة لا على الملك * ولان من له اكرار من حنطة لوباع الحنطة سما يجوز اذا
كان مؤجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين اقدرته على بيع العين ولو كان المعتر فيه دفع
حاجة الافلاس لما جار في هذه الصورة ثم لما جاز مؤجلا بناء على المعنى الثاني لان يجوز
حالا بناء على المعنى الاول كان اولى ويكون التزامه حالا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة

ومن هذه الجملة
ان يكون المتعدى حكم
النص بعينه من غير
تغيير لما ذكرنا
ان ثمة التعليل
التعدية لا غير فاما
التغير فلا فاذا كان
التعليل مغيرا كان
باطلا

الاحضار والتزامه موجلا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الافلاس فيكون كلا النوعين
 مشروعا * وقلنا السلم الحال باطل لان الشروع رد بجوار السلم المؤجل وتعليقه لتعدية حكمه
 الى الحال غير ممكن لتأديته الى تغيير حكم النص فكان باطلا * وذلك ان محل البيع مال
 مملوك متقوم مقدور التسليم بالاجاع * حتى لو باع الميتة او باع مالا يملكه ثم اشتراه وسله *
 او باع الحجر او باع الآبق او المصوب المجهود لم يحز لقوات المالية في المسئلة الاولى * وعدم
 الملك في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمعقود عليه في السلم
 ليس بموجود قبل العقد فضلا من ان يكون مملوكا او مقدور التسليم وبالعقد لا يصير موجودا
 حسا ولا مملوكا اذ لا يتصور ان يملك الانسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لانه انما
 وجب في ذمته مملوكا عليه للغير لاله فلو ملكه لسقط عنه فكان الحكم الاصل في السلم عدم
 الجواز الا ان الشرع كما جوز بيع المفعة في الاجارة قبل وجودها للحاجة حوز هذا العقد
 مع قيام المانع رخصة للحاجة وهي ان المفسد المعدم قد يحتاج الى مباشرته ليحصل البديل
 مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقدرته على ذلك بعدمضى مدة معاومة بطريق
 العادة اما بالاكتساب او اذراك غلاته بمجىء او انه فمجزله الشرع هذا العقد مع عدم
 الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر على التسليم مد وجوب التسليم وذلك
 بان يكون مؤجلا فان الاجل ما كان سببا للقدرة اقيم مقامها في تصحيح العقد كما اقيمت العين
 مقام المفعة في صحة اضافة العقد اليها فصار الاجل شرطا لعينه بل خلفاء عن القدرة التي هي
 الشرط الاصل في البيع تبين ان هذه رخصة نقل للشرط الاصل الى ما يصلح خلفا عنه وهو
 الاجل لانه يصلح وسيلة اليه فان تيسر الاداء بعدمدة بالتكسب او بمجىء وقت الحصاد ظاهر
 * واد كان النص اى النص المرخص * ناقلا اى للشرط الاصل وهو القدرة الحقيقية الى خلفه
 وهو القدرة الاعتبارية باقامة الاصل مقامها لم يستقم التعليل للاستقاط اللام للعاقبة اى لم يحز
 تعليقه على وجه يؤدى الى اسقاط هذا الشرط اصلا * والابطال اى ابطاله او ابطال
 حكم النص فانه متى سقط الاجل الذى هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا لتعدية حكم النص
 يكون ابطالا له وابنا لحكم آخر في الفرع لم يتناوله النص * الا ترى ان الشرع لما نقل
 الطهارة بالماء عند العجز الى التيم لم يحز تعليقه على وجه يؤدى الى اسقاط الطهارة
 اصلا لانه تغيير لحكم النص فكذا هذا * ولا يقال لا يصلح ان يكون الاجل شرطا لصحة العقد
 بطريق الخلف عن القدرة لان القدرة تشترط سابقة على القعد والاجل يثبت بعد انعقاد العقد
 حكماله فكيف يقوم مقامها الا ترى انه لو اسقط الاحل عقيب العقد من ساعته لم يفسد العقد
 * وكذا لو مات المسلم اليه عقيب العقد من ساعته بقلب السلم حالا من غير ان يثبت القدرة * لانا
 نقول القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فيراعى وجودها وقت وجوب
 التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا يعقد الا والاجل المقدر على التسليم
 يثبت به فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد * واما عدم فساد العقد بسقوط

ومن ذلك ما قلنا ان
 السلم الحال باطل لان
 من شرط جواز البيع
 ان يكون المبيع
 موجودا مملوكا
 مقدورا والشرع
 رخص في السلم بصفة
 لاحل وتفسيره نقل
 الشرط الاصل الى ما
 يخلفه وهو الاجل لان
 الزمان يصلح للتكسب
 الذى هو من اسباب
 القدرة فاستقام خلفا
 عنه واذا كان النص
 ناقلا للشرط وكانت
 رخصة نقل لم يستقم
 التعليل للاستقاط
 والابطال لانه تعبير
 محض

الاجل فلان العقد اذا صح بوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفسد بقواته بعد كما اذا ابق
العبد المبيع قبل القبض اليه اشير في الطريقة البرغرية * واما بناء الرخصة على سقوط مؤنة
الاحضار فقايد لان معنى الرخصة اليسر والسهولة والتسليم اذ ان له حال عقيب العقد لا بد من
ان يحضر المبيع قبل العقد ليكنه التسليم عقيبها واذا اخضر فأي فرق بين ان يبيعه سلما وعينا و
تفاوت في حق المشتري بين ان ينتظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر اخضاره عقيب العقد *
يوضحه ان الرخصة لو بنيت عليه يكون النهي عنه في قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان بيع
ما غاب عن المجلس وهو جائز بالاجماع فانه لو باع شيئا غابا له قدره المشتري و اشار الى مكانه او بينه
صح و بيان المكان والاشارة اليه غير متعذر ولو باع ما يحضره قبل الملك ثم ملك وسلم لم يحز
قنيت ان المراد من النهي بيع ما ليس في ملكه لا بيع ما ليس بحضرة وان الرخصة في قوله ورخص
في السلم واقعة على عدم الملك الذي هو مفسد بالاجماع لا على الغيبة عن المجلس * واما قوله لو باع
ما هو موجود عنده سلما يجوز فلا يجزئيه فعلا لان اقدمه على السلم دليل على ان ما عنده مستحق
بحاجة اخرى فصار بمنزلة المعلوم كالماء المستحق بالشرب يحمل عدمه في حق جواز التيمم *
ولان الشرع لما بنى هذه الرخصة على عدمه وهو امر باطن اقيم السبب الطاهر الدال على عدم
والعجز عن البيع الراجح وهو الاقدام على البيع او كس الاثمان مقامه كما اقيم السفر الذي هو سبب
المشقة مقام المشقة التي هي امر باطن في حق الترخص قوله (ومن ذلك قولهم) اي ومن التعليل
الذي غير فيه حكم الاصل في الفرع قول اصحاب الشافعي في الحاطي * والمكره يعني في الافطار بان
تخصض ذا كرا لصومه غير مبالغ فيه فسق الماء حلقه او صب الماء في حلقه او اكره على الافطار
ان فعلهما لا يكون فطر لعدم القصد كفعل الناسي فانه لما لم يقصد الفطر لتعذر القصد الى الشيء مع
عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل الحاطي فطرا
مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كما اولى * وكذا المكره على الفطر لان الاكره اذا كان بغير حق
يقبل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يقله فعل كالاكل ناسيا لم اضيف الى
صاحب الحق لم يبق للاكل فعل * وهذا بخلاف ما اذا بالغ في المضمضة فسق الماء حلقه حيث
يفسد صومه عند بعض اصحاب الشافعي وان لم يقصد الفطر لان المبالغة في المضمضة محطورة
منه في حالة الصوم فتولد منها كان مضمونا عليه كمن حفرا في الطريق يضمن ما تولد منه
من تلف مال او انسان * قال الشيخ رحمه الله وهذا تعليل باطل و بفساده من وجهين * احدهما
ان بقاء الصوم مع النسيان اي مع الاكل ناسيا ليس لعدم القصد فان الركن يفوت بعدم الاداء وبعد
ما فات ليس لعدم القصد الى تعويته اثر في وجوده لان عدمه ليس بشئ فلا يصلح * وثاني في الوجود
* الاتري ان من تسحر عن ظن ان الفجر لم يطلع وقد كان طلع بفسد صومه لفوات ركنه وان لم
يوجد منه قصد الى الفطر فالقصد كما بعدم نسيان الصوم بعدم جهل اليوم * وان اغنى
عنه قبل غروب الشمس وبقى كذلك الى آخره لا يكون صائما وان عدمه منه القصد الى ترك
الصوم * وان لم ينو الصوم اصلا لانه لم يعلم شهر رمضان ولم يأكل شيئا لم يكن صائما والقصد

ومن ذلك قولهم
في الحاطي ان فعلهما
لا يكون فطرا لعدم
القصد كفعل الناسي
وهذا تعليل باطل لان
بقاء الصوم مع النسيان
ليس لعدم القصد لان
فوات الركن بعدم
الاداء وليس لعدم
القصد اثر في الوجود
مع قيام حقيقة عدم
الاتري ان من لم ينو
الصوم لانه لم يشعر بشهر
رمضان لم يكن صائما
والقصد لم يوجد لكنه
لم يجعل فطر بالنسبة
غير معلول على ما قلنا

الى تقويت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافي الصوم من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافيه فعرفنا ان بقاء صوم الناسي ليس لعدم القصد * لكنه متصل بقوله لعدم القصد اي لكن فعل الناسي وهو الاكل لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام * تم على صومك * غير معلول اي غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره * على ما قلنا اي في بيان امثلة الشرط الثاني * وقوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثاني في بطلان ذلك التعليل يعني يخرج فساد تعليله على هذا الاصل الذي نحن في بيانه هو انه ان سلمنا ان نص الناسي معلول فالخاق الخاطي * والمكروه غير مستقيم لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطي * والمكروه في العذر وعدم القصد وذلك لان انسيان امر جبل اي خلق عليه انسان لا يصنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا فكان منسوب الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام * انما اطعمك الله وسقاك * فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باعتباره قائما حكما فاما الخطأ والا كراه فقد يمكن الاحتراز عنهما بالانسيان والاحتياط في المقدمات والاتجاه الى الامام العادل انهما ليسا من جهة صاحب الحق فتعدية الحكم من الناسي اليهما يكون تغيير الان نص لما اوجب الحكم في المصوص بمعنى قابلية في الفرع بمعنى آخر لا يصلح علة لذلك الحكم يكون تغيير الله في الفرع لتعدية لان حكم الاصل ثابت بعله وحكم الفرع ثابت بلا علة وكان غيره * الا ترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذي جاء من قبل صاحب الحق وهو المرض لم يجب عليه الاعادة قائما بعد البر لم يجر تعديته الى المقيد مع تحقق عجزه لان عذره ليس من جهة صاحب الحق حتى وجب عليه الاعادة قائما بعد رفع القيد فكدا هما قتيبن بما ذكرنا ان حكم الاصل عدم ضمان حق اتلفه صاحب الحق والناثب في الفرع عدم ضمان حق اتلفه غير صاحب الحق بعذره مدفوع وكان تغيير الاحالة * وانما قيد بقوله من وجه لان فعل العبد مضاف الى الله تعالى خلقا اذ هو خالق افعال العباد عدا اهل السنة وان كان مضافا الى العبد كسبا فلهاذا قال من وجه قوله (و من ذلك) اي وبما غير حكم الاصل في الفرع بالتعليل ان حكم النص في الاشياء الاربعة وهي الحطة والشعير والتمر والملح تحريم متساو بالتساوي في المعيار بقوله الاسواء بسواء وقد اثبتنا الحصم بعله الطم في لامعياه كالمحاجة والسقوجل والحفة غير متساو فكان خلاف ما اثبتنا السرعة اذا حرمة المتناهية غير المؤبدة كالحرمة الباتة بالرضاع او المصاهرة غير الحرمة الثابتة بالطلاق الثلاث فيكون هذا تعليل باطلا ولا يلزم عليه حرمة تبع المقالية بغير المقالية والدقيق بالحطة فانها غير متناهية بالكيل لان الحرمة ما ثبتت في هذا المحل وانما ثبتت قبل القلي متناهية بالمساواة كيلا لكن العبد ابطال الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاجزاء بالقلي تكثر اذ تنفخ الحطة به وبالطحن تفرق فلا تعرف المساواة بعد بالكيل الذي جعله سويا ومنها الحرمة فبقية الحرمة غير متناهية ويجوز ان تثبت الحرمة متناهية ثم يبطل النهاية بصنع العباد وتبقى غير متناهية فاما ان ثبتت غير متناهية باثبات الشرع وما اثبتنا الشارع الامتناهية فلا كذا في الطريقة البرغرية ولكن لهم ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بمعوم النص وهو

وعلى هذا الاصل
سقط فعل الناسي لان
الانسيان امر جبل
عليه الانسان فكان
سماويا محضا فذهب
الى صاحب الحق فلم
يصلح لضمان حقه
فالتعدية الى الخطاء
وهو تقصير من
الخاطي او الى المكروه
وهو من جهة غير
صاحب الحق من
وجه يكون تغيير الا
تعدية ومن ذلك ان
حكم النص في الربوا
تحريم متساو وقد اثبت
الحصم في المعيار له
غير متساو

قوله عليه السلام لا تدعوا الطعام بالطعام على ما مريبانه والتعليل بالطعم لقصر الحكم على المنصوص
 كالتعلييل بالثمينة لا للتعدية فلا يكون فيه تغيير * ونحن وان بينا ان التعلييل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك
 يوجب ان يكون فساد هذا التعلييل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من
 امثلة هذا الفصل قوله (ومن ذلك) اي ومن التعلييل المعير للحكم في الفرع قول مخالفنا في تعيين
 النقود الى آخرة * الدراهم والدنانير والفلوس الراجحة لا تعين بالتعيين في عقود المعاوضات
 عندنا وعند زفر والشافعي واصحابه تعين وثمرة الاختلاف تطهر فيما اذا هلك الدراهم المعينة
 او استحققت لا يفسخ العقد عندنا وعندهم يفسخ * ولو اراد المشتري ان يحبسها ويعطى البائع
 مثلها قدرا وصفة له وذلك عندهم ليس له ذلك * ولومات المشتري مفلسا كان البائع اسوة
 للعرماء فيها وعندهم كالبايع احق بها من غيره * علوا فيما ذهبوا اليه بان التعيين تصرف
 حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه فيصح كتعيين السلع * اما الاهلية فظاهرة
 لانها تثبت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصل له ولهذا صح منه تعيين السلعة للبيع * واما
 المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان لتكن الاشارة اليه والنقد بهذه
 المابة فكان محلا لتعيين ولهذا تعين في الودائع والمغصوب حتى لو اراد المودع او الغاصب
 ان يحبس الدراهم المودعة او المغصوبة ويرد مثلها لم يكن له ذلك * وكذا تعين في الهبة حتى
 يكون لا واهب حق الرجوع في عينها لافي ثمنها * ويتعين في البيع ايضا حتى ان الغاصب
 اذا اشترى بالدراهم انقصوبة بعينها طعاما ونقدها لا يباح له تناوله ولو لم يتعين فحل له ذلك
 كما لو اشترى بدراهم مطلقة ثم نقد تلك الدراهم فثبت انها محل للتعيين * واما كونه مفيدا في
 حق البائع والمشتري جميعا * اما في حق البائع فلانه يملك العين والملك في العين اكل منه
 في الدين ولهذا لو ادى زكوة العين من الدين لا يجوز ولو حلف لا مال له وله على الناس
 ديون لا يحنث في يمينه * ولانه اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرمائه بعد موته ولا يملك
 المشتري ابطال حقه بالتصرف فيه فربما يكون ذلك من كسب حلال فيرغب فيه مالا يرغب
 في غيره * واما في حق المشتري فلان دمه لا تصير مشغولة بالدين ولا يطالب بشئ اذا هلك
 الدراهم في يده وبهذا الطريق تعين الدراهم في الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشترى بها
 شيئا فهلكت بطلت الوكالة * واما ثبتت هذه الجملة وجب ان يصح كتعيين السلع * وانما
 قيد بكونه مقيدا في نفسه احترازا عن تعيين صنمات الميزان فانه لا يصح مع وجود الاهلية
 والمحلية لعدم الفائدة فان ما عين من الصنمات وغيره سواء في الوزن * ولان الحكم قد يمنع
 بعد نبوت الاهلية والمحلية لعدم الفائدة فان من اشترى عبد نفسه من نفسه لا يصح لعدم
 الفائدة ولو اشترى عبده وعبد غيره بمن معلوم صح ودخل عبده في البيع لظهور الفائدة
 وهو انقسم اثن عشرين بعد دخولهما في العقد ولم يدخل كان يباع بالحصصة ابتداء * قالوا
 ولا معنى لقولكم ان موجب العقد في جانب اثن ايجاده في الذمة ابتداء لان البيع مامشرع
 لا يحدد الاموال بل شرع اقل الملك الى العير ولا ثبات الملك فيها وذلك يقتضي ان يكون

ومن ذلك قولهم في
 تعيين النقود في
 المعاوضات انه
 تصرف حصل من
 اهله مضافا الى محله
 مفيدا في نفسه فيصح
 كتعيين السلع

محل الملك موجودا في الجانبين تحقيقا لمعنى المعارضة فكانت العينية فيه أصلا والانتقال إلى الدين رخصة كافي جانب البيع قوله (هذا) أي التعليل الذي ذكره * تغيير لحكم الأصل أي للحكم الأصلي في الفرع فيكون باطلا * وذلك لأن حكم الشرع في الأعيان أن البيع يتعلق به وجوب ملكها يعنى حكم الشرع في الأعيان أن يتعلق بالبيع ثبوت ملك الأعيان لا وجودها في نفسها ولهذا لا بد من وجودها في ملك البائع عند العقد ليصح العقد إلا في موضع الرخصة * وحكم البيع في جانب الأثمان وجودها وجوبها معا أي حكم البيع في جانب الثمن أن يوجد الثمن في ذمة المشتري ويجب عليه للبائع لأن الثمن لم يكن موجودا في الذمة قبل البيع فيوجد بعد البيع بصفة الوجوب فكان وجوده وجوبه من أحكامه * ثم استدل على أن ما ذكر هو الحكم الأصلي في جانب الثمن بوجوده ثلاثة * فقال بدلالة ثبوتها في الذمة ديونا بلا ضرورة يعنى أنها تثبت ديونا في الذمة مع القدرة على العين فإن من اشترى شيئا بدراهم غير عين وفي يده أو كيسه دراهم أو بين يديه دراهم موضوعة صح البيع ويثبت الثمن في الذمة فلو لم يكن ثبوته في الذمة أصليا وكان بحيث لا يجوز إلا من عذر لما جاز البيع عند عدم العذر ونهى الشارع عنه واستثنى حالة العذر ليظهر لنا جهة فساده من جوازه كإفعل في جانب المبيع بأن نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم فعلمنا أن ثبوت الثمن دينا في الذمة حكم أصلي لا ضروري لثبوته في الذمة مطلقا سواء كان له دراهم أو لم تكن * فاندرج فيما ذكرنا الجواب عما يقال المبيع يدت دينا في الذمة بلا ضرورة أيضا فإن من له أكرار حطة لو ماع حطة سلم يجوز ثم لم يدل ذلك على أنه حكم أصلي فكذا ههنا لأن النهي لما ورد عن بيع ما ليس عند الإنسان وثبت في مقابلته الرخصة في السلم علم أن ذلك ليس بأمر أصلي وأن الجواز في الصورة المذكورة بناء على الحاجة تقدير الحكم بانه وههنا لم يرد نهى عن الشراء بمن ليس في ملكه بل قرر الشرع على العادة الجارية في الأسواق في الشراء بدراهم غير معينة فعلم أنه أمر أصلي * وقوله وبدلالة جواز الاستبدال بها أي بالأثمان وجه ثان في الاستدلال بأن الدينية في الثمن أصل يعنى جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل أيضا على أن ثبوته في البيع أمر أصلي لا ضروري إذ لو كانت العينية فيه أصلا وكان العدول عنها إلى الدين رخصة بطريق الضرورة كافي السلم لبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينية لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولو بقي على حكم العينية لم يحز الاستبدال به قبل القبض كالم يحز الاستبدال بالمبيع العين * الأثرى أن العينية لما كانت أصلا في المبيع وكان العدول عنها إلى الدين رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الدينية فيما وراء موضع الضرورة وكان للسلم فيه حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة الفسخ عليه وحده بعد هلاك رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد عليه الفسخ وحده بعد هلاك المبيع علم أن الثمن بخلاف السلعة وأن الدينية فيه أصل إليه أسير في الأسرار * فبهذا

هذا تغيير لحكم
الأصل لأن حكم
الشرع في الأعيان أن
البيع يتعلق به وجوب
ملكها لا وجودها
وحكم البيع في جانب
الأثمان وجودها
وجوبها معا بدلالة
ثبوتها في الذمة ديونا
بلا ضرورة وبدلالة
جواز الاستبدال بها
وهي ديون ولم يجعل
في حكم الأعيان فيما
وراء الرخصة

عرفت ان قوله وهى ديون اى حال كونها ديونا الى آخره لبيان الفرق بينه وبين السلم بان دينيته اصل ودينية السلم عارض * وقوله وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله دليل ثالث على اصاله دينية الثمن يعنى لو كانت العينية اصلا في الثمن لتمكن بالنقل الى الدين ضرب عذر فيه لاحالة فانه ابعد عن صاحبه من العين وهذا نقص فيه فكان يجب جبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس كما وجب جبر غرر الدينية في السلم فيه بقبض رأس المال في المجلس دينا كان او عينيا ولما لم يجب جبر هذا النقص بقبض المبيع علم ان الدينية فيه اصل * فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا يعنى لما ثبت ان الحكم الاصلى في الثمن وجوده ووجوبه في الذمة لو صح التعيين لخرج وجود الثمن عن كونه حكما للبيع ولصار محلا اثبت الملك فيه كما في جانب السلعة وقد صرفت ان المحال شروط وكان في التعيين انقلاب ما هو الحكم شرطا * وهذا اى الانقلاب المذكور تعبير محض فكان باطلا * قال القاضى الامام في الاسرار حكم العقد ما يجب به واثنى نفسه يجب بالمقد والحل ما يشترط وجوده ليحله حكمه وحكم العقد غير محله فان المحل شرط يراعى قبله كشروط كل عمل من عبادة او معاملة والحكم ما ينبت بالعقد فكانا في طرفي نقبض فاذا جعل الثمن محلا لتعيينه وشرطه كان شرطا تغير موجه به الى ضده فكان فاسدا كما اذا اراد ان يجعل المحل بشرطه حكما (فان قيل) ان سلمنا ان الدينية اصل في الثمن ولكن لانسلم ان العينية غير مشروعة فيه بل الدينية تكون اصلا عند عدم التعيين والعينية تكون اصلا في حال التعيين كما في المكيلات والموزونات والقررة فلما ثبت في الذمة ثمننا ثم اذا عينت صح التعيين * قلنا * لما ثبت ان الدينية اصل فيه لم يجز ان يكون العينية معها اصلا لان التعيين اتى للفرار من الدين والملك في العين اكل منه في الدين فكيف تكون الدينية مساوية للعينية فلما كانت الدينية اصلا لم يكن العينية مشروعة معها اصلا الا بترخص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات والموزونات فان فيها شبهة الاثمان وشبه السلع فان الثمن ما يقوم به نفسه وغيره كالدرهم والدنانير فلما قيم انفسها في الاتلافات ويقوم بها الاموال ايضا والسلع ما يقوم بالايمان ولا يقع التقويم بها في الاتلاف كالايمان والمكيلات والموزونات كانت قيم انفسها في السرع والعرف ولم يجب بمقابلتها دراهم ولا يقوم بها غير هاء عند الاتلاف كما يقوم الدراهم والدنانير فقل اذا عقد العقد بها في الذم كما يعقد بالدراهم ثبتت امانا شبهها بالايمان واذا عينت او عقد العقد عليها كما يعقد على السلع ثبتت سلعا شبهها بالسلع فكان التعيين فيها تمييزا لاحدى الجهتين لا تغييرا لموجبها الاصلى فيصح وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه تصرف في محله لانه لما كان غيرا للموجب الاصلى في هذا العقد لم يكن ملاقيا محله * واما تعيينها في الودائع والمفصوب والتبرعات فلانه لا يلزم منه تغير موجب العقد بل يتقرر به موجه فان الغصب او الابداع او الهبة لا يرد قط الا على العين فان غصب الدين وايداعه غير ممكن وكذا تملكه من غير من عليه فكانت العينية

وبدلالة انه لم يجبر هذا النقص بقبض ما يقابله فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا وهذا تعبير محض وقال الشافعى الحكم في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه وهذا تعبير بقيد الاطلاق مثل اطلاق المقيد هذا وما شبهه تغيير الحكم في الفروع

شرطا لتحقيق هذه التصرفات * واما تعيينها في الوكالة فغير مسلم فانه لو اشترى الوكيل بمثل تلك الدراهم في ذمته كان مشتريا للمؤكل ولو هلك بعد الشراء رجع على المؤكل بمثلها فاما اذا هلك قبل الشراء فانما بطلت الوكالة لانها غير لازمة في نفسها والمؤكل لم يرض بكون الثمن في ذمته عند الشراء فلو تعينت الوكالة لاستوجب الوكيل بالشراء الدين في ذمة المؤكل وهو لم يرض به * وكذا في مسألة الشراء بالدراهم المغضوبة لا يتعين تلك الدراهم حتى لو اخذها المغضوب منه كان على الغاصب مثلها دينا ولكنه استعان في العقد والنقد بما هو حرام فتمكن فيه شبه الخبث فلم يحل له تناوله * واما ما ذكرنا من الفوائد فليس من مقاصد العقد وانما تطلب فائدة التعيين فيما هو المقصود بالعقد وفيما هو المقصود وهو ملك المال الدين اكل من العين وبالتعيين ينقض فانه اذا استحق العين او هلك بطل ملكه واذا ثبت دين في الذمة لا يتصور هلاكه ولا بطلان الملك فيه بالاستحقة * واما قولهم المقصود من العقد نقل الملك في الوجود لا اليجاد فكذلك الا انا حكمنا بوجود الثمن بالعقد لاجل المشتري لا لاجل البائع اذا المشتري محتاج الى تحصيل الملك وذلك با ثمن فاوجدناه بالعقد ليتبث فيه الملك للبائع ويحصل مقصود المشتري بواسطته وهو ثبوت الملك له في المبيع فثبت ان المقصود به ليس الا ثبوت الملك في البديل للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه اشار الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله * واعلم انه قد قيل هذا المثال ليس من فروغ الاصل الذي نحن بصدد في التحقيق فان بالتعليل لم يتغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع وهو الثمن بل تغير الحكم الاصل الذي في الثمن به * وكذا المثال الذي بعده لان بالتعليل فيه وهو قوله انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل انما يتغير الحكم الاصل الذي في الفرع وهو الاطلاق لاحكام الاصل وهو كفارة القتل الا ان الشيخ اوردهما هنا باعتبار مجرد حصول التغير بالتعليل في الفرع * ويمكن ان يقال في المثال الاول قد حصل تغير حكم الاصل وهو السلع في الفرع بالتعليل فان حكم الاصل وجوب التعيين ولا بد فيه من اشتراط قيام السلعة عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع جوازه لا وجوبه فلا يلزم منه اشتراط قيام اثن عند العقد فيكون تغييرا * ويؤيده ما ذكره شمس الائمة في آخر هذه المسئلة فتبين بهذا انه ليس في هذا التعليل تعدية حكم الاصل بعينه بل اثبات حكم آخر في الفرع * فاما في المثال الثاني فلا يتغير حكم الاصل في الفرع كما قيل والله اعلم * مثل الاطلاق في المقيد فانه تغير حتى لو قيل في كفارة القتل تحرير في تكفير فلم يكن الايمان من شرطه قياسا على كفارة اليمين والظهار كان باطلا بالاجماع لانه يتغير للقيد الى الاطلاق فكذا عكسه هذا اي جميع ما ذكرنا من الامثلة قوله (وقد صح ظهار الذمي) ظهار الذمي باطل عندنا وعند الشافعي رحمه الله صحيح لان موجب الظهار الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل للكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان لم يكن اهلا للصوم لا يمتنع صحته ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح ولئن

وقد صح ظهار الذمي
عند الشافعي فصار
تغيير الحرمة المتناهية
بالكفارة في الاصل
الى اطلاقها في الفرع
عن الغاية

لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله
ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبره في الكفارة * وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم
الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي
فانه ليس باهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبتت به حرمة مطلقة فيكون تغييرا لحكم الاصل
في الفرع وهو باطل * وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير
ولهذا ترجح فيها معنى العبادة حتى تتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تتأدى الابنية
العبادة ويفتي بها ولا تقام عليه كرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة *
بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير
حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى * وبخلاف الايلاء
لانه طلاق مؤجل والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقفة
بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار * فصار اى تصحيح ظهاره *
او التعليل لصحة ظهاره اذ معنى قوله وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي انه قال بصحته بالتعليل
الى اطلاقها في الفرع عن الغاية اى الى اثباتها في الفرع مطلقة عن الغاية غير مقيدة بها
فكانت هذه الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة في الجاهلية فانها كانت في الجاهلية مؤبدة قوله
(ومن ذلك) اى وما تضمنه الشرط الثالث * ما قلنا اى قولنا الى فرع هو نظيره اى نظير
الاصل في الوصف الذى تعلق الحكم به لافى جميع الاوصاف فانها لا توجد الا فى المنصوص
عليه * فاما اذا خالفه اى خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا اى فلا تعدى يعنى لا يصح
التعدى لان من شرطه المماثلة بين المحلين على مامر وذلك اى خلاف الفرع الاصل *
مثل ما قلنا فى تعدية الحكم اى تدية الشافعي الحكم وهو بقاء الصوم * من الناسى فى الفطر
اى فى الاكل والشرب حالة الصوم وكلة فى بيان محل النسيان لاصلة له كما فى قوله تعالى
* ولقد ارسلنا فيهم منذرين * الى الخاطى * والمكروه فى الفطر * ان ذلك متعلق بقلنا اى قلنا
ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنة على الناسى بقوله عليه السلام * تم على صومك * والعذر
فى الخاطى * والمكروه دون العذر فى الناسى فيما هو المقصود بالحكم وهو التفصى عن العهدة
لان عذر الخاطى * لا ينفع من تقصير من جهته بترك المبالغة فى التحرز ولهذا نجب الدية
والكفارة على الخاطى * فى القتل * وكذا عذر المكروه لانه حدث بصنع مضاف الى العباد
لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكرام * فصار تعدية اى صار التعدية
من الناسى اليهما تعدية الى مالىس بنظيره اى نظير الناسى او نظير الاصل * وعدى
حكم التيمم الى الوضوء اى عدى الشافعي ما ثبت فى التيمم من اشتراط الى الوضوء فقال
انه طهارة فلا تتأدى الابنية كالتيمم * وليس بنظيره اى ليس الفرع وهو الوضوء بنظير
الاصل وهو اتيمم فى افتقاره الى النية وكونه طهارة لان التيمم تلويث فى ذاته والتلويث
لا يكون تطهير حقيقة لكنه صار مطهرا اثره فى حالة الضرورة بالنية * وهذا اى الوضوء

ومن ذلك ما قلنا الى
فرع هو نظيره فاما اذا
خالفه فلا وذلك مثل
ما قلنا فى تعدية الحكم
من الناسى فى الفطر
الى الخاطى * وانكره
ان ذلك ثبت منة
والعذر فى الخاطى *
والمكروه دون العذر
فى الناسى فصار تعدية
الى مالىس بنظيره
وعدى حكم التيمم الى
الوضوء فى شرط
النية وليس بنظيره لان
التيمم تلويث وهذا
تطهير وغسل

تطهير في نفسه وغسل في ذاته فلا يدل افتقار ما هو تلويث جعل تطهير ضرورة الى النية على افتقار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم تساويهما في المعنى الذي تعلق الحكم به كافتقار اباحة الميتة في حالة الاضطرار الى الاحتراز عن الادخار والا كل فوق سد الرمي لا يدل على افتقار اباحة الذكوة الى ذلك لعدم تساويهما في المعنى الموجب له * ثم ذكر الشيخ رحمه الله ما يرد علينا نقضا فقال وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من الوطى الحلال وهو الوطى بالسكاح او بملك اليمين الى الوطى الحرام وهو الزنا ولا شك ان هذه الحرمة تثبت بطريق الكرامة والنعمة حيث تلحق الاجنبية بالام ولهذا من الله تعالى علينا بهذه الحرمة بقوله * وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا * وليس بنظيره اى ليس الوطى الحرام نظير الحلال في اثبات الكرامة واستجلاب النعمة لان الحرام سبب المقت والخذلان لاسبب الاكرام والاحسان واذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعدية فاسدة * واجاب بقوله قلنا ما عدينا الحكم من الحلال نفسه الى الحرام بل الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالسكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهى حرمة المحارم فتحرم عليه امهات امه وبناتها ان كان ذكرا وآباء ابيه واباؤه ان كان اناشي ولما كان الولد مخلوقا من مائ الرجل والمرأة تعدى اليهما الحرمات الثابتة في حق الولد * وذلك لان المائين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب الى كل واحد منهما بكما له صار ما هو جزء الام منه مضافا الى الاب بالعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام بالعضية فثبت بينهما بواسطته نوع بعضية واتحاد كما ثبت بين الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما جزء ابيه حقيقة * وهو معنى قوله كأنهما صارا شخصا واحدا يعنى في حصول ما هو المقصود بالسكاح كزوجي باب وزوجي خفيهما باب واحد وخفي واحد باعتبار تعلق المقصود بهما جميعا * واذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطته تعدت الحرمات الثابتة في حقه اليهما فيصير آباء الوطى وابناؤه في الحرمة بمنزلة آباء الموطوءة وابنائها وامهات الموطوءة وبناتها بمنزلة امهات الوطى وبناته ثم تعدى ذلك الى الحكم الثابت للولد وهو اثبات الحرمة المذكورة الى سببه وهو الوطى لان حقيقة العلوق امر باطنى لا يمكن الوقوف عليه ولا يدري ان الولد يخلق من مائه او من ماء غيره فاقم ما هو سبب مائه اليه مقامه كما اقيمت الخلوة مقام الدخول في تكميل المهر واجاب العدة والسفر مقام المشقة في تعلق الرخص به فصار اى الوطى عاملا في اثبات الحرمة بمعنى الاصل وهو الولد او الجزئية الثابتة بين الشخصين * فليجز تخصيصه اى تخصيص الوطى الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى في نفسه وهو الحل ولا يبطال الحكم عن الوطى الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في اثبات الحرمة * ولا لصفة الحل في اثباته اذ الولد يوجد بالوطى باى صفة كان وولد

وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلنا ما عدينا من الحلال الى الحرام لان الوطى ليس باصل في التحريم حلالا كان او حراما وانما الاصل هو الولد المستحق لكرامات البشر فلما خلق من المائين تعدى اليهما الحرمات كأنهما صارا شخصا واحدا فصار آباؤه وابنائها كأبائهما وابنائها وامهات وبناتها مثل امهات وبناته ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الوطى فصار عاملا بمعنى الاصل فلم يجز تخصيصه لمعنى في نفسه وهو الحل ولا يبطال الحكم بمعنى في نفسه وهو الحرمة

الرشدة وغيره سواء في استحقاق الكرامة * ولا يقال الاتحاد انما ثبت بينهما بواسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك في الوطى * الحلال دون الحرام لان الولد لا ينسب الى الزاني بوجه فلا يصير جزء الام مضافا اليه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه * لانا نقول ان لم ينسب الولد اليه بالبنوة فقد نسب بالجزئية لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنت المخلوقة من الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدى الحرمة * على انه لا فصل بين هذه الحرمات نفيًا وإثباتًا فتي ثبت في جانب المرأة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعًا ثبت في جانب الرجل ايضا ضرورة عدم الفصل كذا قيل * وصار هذا اى صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك في المغصوب للغاصب مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب ضمان الغصب الذى هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الجبر وان يعتمد الفوات والقوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار ان البديل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشئ تبع له فكان سببية الغصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الاصاله كسببية البيع للملك * فثبت بشروط الاصل اى ثبت كون الغصب سببا للملك بالشرائط التى ثبت بها الاصل وهو وجوب الضمان لا بشروط نفسه والاصل مشروع لاعدوان فيه كالباع فلم يلتفت بعد الى صفة العدوان في التبعية كما ان التيمم ثبت بشروط وجوب التوضي * خلفا عنه ولم يلتفت الى كونه تلوييا في نفسه * قال شمس الاثمة رحمه الله انا لا نثبت للملك بالغصب حكما له كالتوجه بالبيع وانما نثبت للملك به شرط الضمان الذى هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالباع وكون الاصل مشروعا يقتضى ان يكون شرطه مشروعا * وقوله وكان هذا الاصل الى آخره جواب عما يقال قد اقمتم الوطى * الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة وما اقمتموه مقامه في ابا النسب حتى لم تبتوا النسب بالزنا بوجه مع ان النسب يحتاج في اثباته كما يحتاج في اثبات حرمة المصاهرة * فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام المسبب اصل متفق عليه فيما بنى على الاحتياط من الحرمات مثل اقامة الكاح مقام الوطى * في اثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء واليوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة المتضمنة لحرمة اداء الصلوة وذلك لان الشارع لما نهى عن الرية كما نهى عن الربو اعلم ان الشبهة للحقة بالحقيقة في محل الاحتياط والسبب دال على المسبب فثبت به شبهة وجود المسبب فقام مقام حقيقة وجوده في محل الاحتياط فاما النسب فمابنى على منله من الاحتياط لانه تعالى قال * ادعوهم لا باهم * والنبي عليه السلام قطع النسب عن الزاني بقوله * وللعاهر الحجر * فعلم انه ليس بنظير ما نحن فيه في الاحتياط * فوجب قطعه اى قطع النسب عن الوطى عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا لان المرأة ربما زنى بها غير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فلما اعتبر نفس الوطى في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل وفيه من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبت له الا بالفراس لهذه الحكمة الا ترى انه لا يثبت بالوطى الحلال وهو الوطى بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض * ولا يلزم على هذا اى على ما ذكرنا ان الوطى والموطوءة يصيران بمنزلة

وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا لوجوب الضمان لا اصلا فثبت بشروط الاصل فكان هذا الاصل مجمعا عليه في الحرمات التى بنيت على الاحتياط فاما النسب فمابنى على مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوات والاخوة ونحوهم لان التعليل لا يعمل في تعبير الاصول وهو امتداد التحريم وهذا مما يكثر امثله ولا تحصى ومن ذلك قولنا

شخص واحد بواسطة الولد وتعدى الحرمة الى كل جانب الى الآخر حتى صار آباء وبناء
 كأبائهم وبنائهم وعلى العكس * ان هذه الحرمة اى الحرمة الثابتة بالعضية بين الرجل والمرأة لا تعدى
 الى الاخوة والاخوات حتى لم يصر اخو الواطى * كاخى المرأة ولا اخت المرأة كاخته فى الحرمة
 * ونحوهم كالاعمام والعلمات والاخوال والخالات * لان التعليل لا يعمل فى تغيير الاصول وهو
 امتداد التحريم يعنى اثر التعليل فى اثبات الحكم فى الفرع لا فى تغيير الحكم الثابت فى الاصل والنص
 انما ورد بالحرمة فى الاصل مقتصرة على الآباء والابناء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرمة فى
 الاصل بمتدة الى الاخوة والاخوات ونحوهم او فى الفرع بمتدة اليهم لكان التعليل مغيرا لحكم النص
 فى الاصل او فى الفرع وكلاهما باطل * او المعنى ان حرمة الاخوة والاخوات ونحوهم ثبتت
 فى الاصل موقفة بالسكاح بقوله تعالى * وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام * لا تنكح المرأة على
 عمتها الحديث فلو ثبتت بالوطى الحرام لصارت مؤبدة فى الفرع اذ لا نكاح ههنا توقيت الحرمة به
 فكان هذا تعليلا مغيرا لحكم النص فى الفرع ولا عمل للتعليل فى تغيير الاصول اى
 احكامها بوجه والاول اوجه * وهذا اى التعدى الى ما ليس بنظير للاصل
 مما يكثر امثلته كتعدية الايجاب الكفارة من جاع الاهل فى رمضان الى جاع الميتة والبهيمة *
 وتعدية ايجاب الحد من الزنا الى اللواط والتعليل وتعدية ايجاب الحد من شرب الخمر الى
 شرب البيرة بعلّة الخامرة لان البهيمة والميتة ليست مثل المنصوص عليه فى اقتضاء الشهوة
 الذى تعقلت الكفارة به * وكذا اللواط ليست مثل الزنا فى الحاجة الى الزاجر لما مر *
 وكذا النبيذ ليس نظير الخمر فى الاحتياج الى شرع الحد لعدم استدعاء قليله الى كثيره بخلاف
 الخمر قوله (ولانص فيه) التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند
 طامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذى فى الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضى
 الامام ابي زيد ومن تابعه من المتأخرين * وعند الشافعى رحمه الله ان كان على خلاف
 النص الذى فى الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او اثبت
 زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجب وان كان
 مثبتا لزيادة كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة
 البيان فيجوز التعليل فيحصل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجه فيبطل التعليل على
 خلافه * ولكننا نقول التعليل لا يثبت الحكم فى محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت
 فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته
 فى النص العلول الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم
 النص بالاجماع * وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات
 زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم فى موضع النص كان ما اثبتته النص وبعد
 الزيادة يصير بعضه وقدينا ان ذلك نسخ فلا يجوز بالرأى * واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير اليه
 كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لانه فيه

ولانص فيه لان
 التعدية اليه بمخالفة
 النص مناقضة لحكم
 النص بالتعليل وهو
 باطل والتعدية بموافقة
 النص لغو من الكلام
 لان النص يعنى عن
 التعليل ومثال ذلك
 قول الشافعى فى كفارة
 القتل العمد واليمين
 الغموس

تأكيد النص على معني انه لو لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد
الادلة وتأكيدها ببعض فان الشرع قد ورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد
ملا السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقود في حكم واحد فقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب
والسنة والمعقول ولم تنقل عن احد في ذلك تكير فكان ذلك اجما منهم على جواز ذلك * بوضحة
ان الحديث القريب يجب قبوله ان كان موافقا لكتاب لقوله عليه السلام * اذ روى لكم عنى
حديث فاعرضوه على كتاب الله فوافقه فاقبلوه وما خالفه فرددوه * مع انه لا فائدة في قبوله الا تأكيد
دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة * وهذا بخلاف التعليل
بعلة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التأكيدي لان التأكيدي لا يحصل به لانه مستفاد من النص الذي ثبت
الحكم به وتأكيدي الشيء انما يحصل بما يستفاد من غيره لا بما يستفاد من نفسه الا ترى ان
معني التأكيدها انه لو لا النص لثبت الحكم به وفي العلة القاصرة لو لا النص لم يثبت الحكم بها اصلا
لانها تستفاد من النص فتعديم بعده لا محالة فنبت ان التعليل بعلة قاصرة خال عن الفائدة بخلاف
ما نحن فيه * ومثال ذلك اى مثال تعدى الحكم الى ما فيه نص على وجه يوجب ابطاله او تغييره قول
الشافعي في كفارة ائقن واليمن الغموس اى ايجابه الكفارة فيهما اعتبارا بالقتل الخطأ واليمن
المنقذة فان الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجاية وذلك اكل في العمى والغموس وهذا تعليل على
خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام * خمس من الكبائر لا كفارة فيهن * وعدها
الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم * يقتضى
ان تكون جهنم كل جزائه فاجاب الكفارة كان زيادة على النص بالرأى * وشرط الايمان
فى مصرف الصدقات * شرط الشافعي رحمه الله الايمان في مصرف الصدقات الواجبة مثل
الكفارات وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكاة فان الايمان فيه شرط بالاجماع * وقلنا نصوص
الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل كما لا يجوز ابطال
التقييده وكذا قوله تعالى * لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم * الآية يدل على جواز صرفها الى
اهل الذمة فكان اشراط الايمان بالتعليل مخالفا له * وانما شرط الايمان فى مصرف الزكاة
بالحديث المشهور الذى يزداد مثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن
ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم
* ومثل شرط التملك فى طعام الكفارات فان الشافعي شرط التملك فيه اعتبارا
بالكسوة * وهو فاسد لان الاطعام جعل للغير طاعما وذلك يحصل بالاباحة فاشراط التملك
فيه يكون تقييدا للنص الواحد فيكون باطلا * وشرط الايمان فى رقبة اليمن
والظهار اى اشراط صفة الايمان فى رقبة كفارة اليمن والظهار اعتبارا بكفارة القتل فاسد
ايضا لان اطلاق النص الوارد فى الفرع وهو قوله تعالى * او تحرير رقبة قهر برقبة من قبل
ان تناسا * يقتضى الخروج عن الهمة باعتناق الرقبة الكافرة فقيدها بالامانة يكون * تغييرا للموجب
هذا النص بالرأى فان تقييد المطلق بتغيير كاطلاق المقيد * هذا اى ما ذكرنا من التعليل فى هذه الامثلة
كله اى اكثره تعديدا الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد وفى اليمن الغموس تعديدا الى ما فيه نص

وشرط الايمان
مصرف الصدقات
اعتبارا بالزكاة ومثل
شرط التملك فى الطعام
الكفارات وشرط
الايمان فى رقبة كفارة
اليمن والظهار وهذا
كله تعديدا الى ما فيه
نص بتغييره بالتقييد

واما الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعديل فلان تغيير حكم النص في ذاته بالرأى باطل سواء حصل التغيير لحكم نص في الاصل اى المقيس عليه او حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالا مثله المذكورة في قوله ولا نص فيه * وهو معنى قوله كما ابطالناه في الفروع * والضمير في نفسه وابطلناه راجع الى التغيير * ويجوز ان يكون مناه ان تغيير حكم النص المعلق في نفسه باطل بالرأى كما ان تغيير حكم نص الاصل في الفرع باطل على ما بينا في ظهار الذمى والسلم الحال وجريان الربو فيما لا معيار له * وذلك اى تغيير حكم الاصل فيما قاله الشافعى * على ما قلنا اى في باب الوقوف على احكام النظم او في بيان الشرط الثالث ومثل قوله اى قول الشافعى في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب كان مقبول الشهادة لانه محدود في كبيرة فتقبل شهادته بعد التوبة قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر * وهذا اى قوله ان حد القذف لا يبطل لشهادة تغيير لحكم النص لان النص الوارد في حد القذف يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة على سبيل التأيد حدا ولهذا فوض الى الائمة وهو يصلح حدا لانه ايلام معنوى باخراج شهادته من الاعتبار كالجلد يصلح حدا لانه ايلام ظاهرا * وقد ابطله اى ابطال الشافعى هذا الحكم فجعل بعض المحدودا لان الوقت من الابد بعضه يعنى انه لم يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضى رد شهادته في كلا الحالتين فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض المحدودا لان الوقت اى الوقت المعين وهو الزمان الذى قبل التوبة من الابد بعضه فيكون هذا تغييرا لموجب النص * وهذا الكلام انما يستقيم اذا جعل الشافعى رحمه الله رد الشهادة قبل التوبة بطريق الحد وائس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنه قبل التوبة للفسق * فالاولى ما قال شمس الائمة رحمه الله ان القاذف ساقط الشهادة بالص ادعى وجه يكون ذلك متمما للحد وبعد التعديل يتغير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعديل كان بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييرا على نحو ما قلنا في التغريب ان الجلد اذا لم يضم اليه التغريب يكون حدا كاملا واذا ضم اليه يكون بعض الحد * واثبت الرد بنفس القذف يعنى اثبت الشافعى رد شهادة القاذف بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرائم للشهادة كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فانه اذا ارتكب كبيرة يصير ساقط الشهادة من غير توقف على مضى زمان * وهو تغير اى اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب الاصل فانه تعالى قال * والذين يرمون المحصنات ثم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * رتب الرد على القذف وعدم الاتيان باربعة شهداء كارتب الجلد عليهما والعجز لا يثبت الا على مضى مدة فاثبات الرد بدون مدة العجز يكون تغييرا لموجب النص كاثبات الجلد بدون اعتبار العجز وزاد النفي على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للبع من الزنا كالجلد وهو تغير لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة * اذ القاء تدخل على الاجزئة والجزاء اسم للكافي فتنى زيد عليه الى ان لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا لاص * ثم انه

واما الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص على ما كان قبل التعديل فلان تغيير حكم النص في ذاته بالرأى باطل سواء حصل التغيير لحكم نص في الاصل اى المقيس عليه او حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالا مثله المذكورة في قوله ولا نص فيه * وهو معنى قوله كما ابطالناه في الفروع * والضمير في نفسه وابطلناه راجع الى التغيير * ويجوز ان يكون مناه ان تغيير حكم النص المعلق في نفسه باطل بالرأى كما ان تغيير حكم نص الاصل في الفرع باطل على ما بينا في ظهار الذمى والسلم الحال وجريان الربو فيما لا معيار له * وذلك اى تغيير حكم الاصل فيما قاله الشافعى * على ما قلنا اى في باب الوقوف على احكام النظم او في بيان الشرط الثالث ومثل قوله اى قول الشافعى في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب كان مقبول الشهادة لانه محدود في كبيرة فتقبل شهادته بعد التوبة قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر * وهذا اى قوله ان حد القذف لا يبطل لشهادة تغيير لحكم النص لان النص الوارد في حد القذف يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة على سبيل التأيد حدا ولهذا فوض الى الائمة وهو يصلح حدا لانه ايلام معنوى باخراج شهادته من الاعتبار كالجلد يصلح حدا لانه ايلام ظاهرا * وقد ابطله اى ابطال الشافعى هذا الحكم فجعل بعض المحدودا لان الوقت من الابد بعضه يعنى انه لم يقبل شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضى رد شهادته في كلا الحالتين فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض المحدودا لان الوقت اى الوقت المعين وهو الزمان الذى قبل التوبة من الابد بعضه فيكون هذا تغييرا لموجب النص * وهذا الكلام انما يستقيم اذا جعل الشافعى رحمه الله رد الشهادة قبل التوبة بطريق الحد وائس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنه قبل التوبة للفسق * فالاولى ما قال شمس الائمة رحمه الله ان القاذف ساقط الشهادة بالص ادعى وجه يكون ذلك متمما للحد وبعد التعديل يتغير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعديل كان بعض الحد في حقه وبعده يكون تمام الحد فيكون تغييرا على نحو ما قلنا في التغريب ان الجلد اذا لم يضم اليه التغريب يكون حدا كاملا واذا ضم اليه يكون بعض الحد * واثبت الرد بنفس القذف يعنى اثبت الشافعى رد شهادة القاذف بنفس القذف بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا تقبل شهادته اعتبارا بسائر الجرائم للشهادة كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فانه اذا ارتكب كبيرة يصير ساقط الشهادة من غير توقف على مضى زمان * وهو تغير اى اثبات الرد بنفس القذف تغيير لموجب الاصل فانه تعالى قال * والذين يرمون المحصنات ثم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * رتب الرد على القذف وعدم الاتيان باربعة شهداء كارتب الجلد عليهما والعجز لا يثبت الا على مضى مدة فاثبات الرد بدون مدة العجز يكون تغييرا لموجب النص كاثبات الجلد بدون اعتبار العجز وزاد النفي على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للبع من الزنا كالجلد وهو تغير لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة * اذ القاء تدخل على الاجزئة والجزاء اسم للكافي فتنى زيد عليه الى ان لا يكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا لاص * ثم انه

وان زاد البني في الحقيقة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب لا
 بالقياس الا ان التغيير كالا يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارضه الكتاب كالمقياس
 فاورد الشخ في هذه الامثلة على سبيل استطراد * وجعل الفسق مبطالا للشهادة حتى لا ينقذ
 النكاح بشهادة الفاسق ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاؤه عنده اعتبارا بالعبد
 والصبي * والولاية حتى انه لم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج بنته في احد قوليه لان
 الفسق نقص يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية النكاح كالرق * وهو تغيير لحكم النص لان الحكم الثابت
 بالنص في حق الفاسق الثبت والتوقف في خبره لا الابطال وبعد ما تعين جهة البطلان فيه لا يبقى
 التوقف فحكم النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله * واعلم ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل
 ليست بملازمة لان في جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا يعتبر حكم النص
 المعلن في المقيس عليه فان في طعام الكفارة لم يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة وفي
 قبول شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه ايضا وكذا البواقي * فالنظير الملائم ما ذكر
 في كتاب الحج في باب جزاء الصيد ان الشافعي الحق السباع التي لا يؤكل لحمها بالجنس الفواسق حتى
 لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء * لان النبي عليه السلام انما استثنى الجنس لان من
 طبعهن الايذاء وكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الجنس * وقلنا هذا تعليل
 باطل لاننا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعدد الجنس
 فكان تغيير الحكم النص المعلن بالتعليل * وما ذكر المصنف في شرح الجامع الصغير ان اشتراط الخيار
 فوق ثلاثة ايام يجوز عند ابى يوسف ومحمد رجما الله لان الخيار للنظر والناس يتفاوتون
 في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم * وقال ابو حنيفة رحمه الله
 هذا تعليل باطل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعدية لحكم النص
 مع ان هذه مدة تامة صالحة لاستيفاء النظر ودفع المعين فاذا زيدت المدة ازداد الخطر مع قلة
 الحاجة الى النظر * وذكروا الشخ في بيع الجامع الصغير ايضا ان عبدا لا يبق فقال رجل ان
 عبدك قد اخذه فلان فبعنيه وصدقه فلان فباعه فالباع باطل لان النهي عن بيع الآبق
 وان كان معللا بالجزع عن التسليم الا اننا لو جوزنا بيعه باعتبار انه قد دور التسليم لكان التعليل
 مبطالا للنص لان هذا العبد آبق في حق المتعاقدين والحكم في المنصوص عليه ثابت بالنص
 لا بمعناه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة
 بالقوت كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح * ثم ذكر الشخ
 رحمه الله النقوض الواردة على هذا الاصل مع اجوبتها * فقال وقال الشافعي انتم غيرتم
 حكم النص بالتعليل في مسائل فقد وقعتم فيما ايتم * منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير
 وهو قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام * يعني هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير
 فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وبعد ما علمتموه بالكيل
 والجنس وعلقتهم الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقيل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا

وقال الشافعي انتم غيرتم
 حكم النص بالتعليل
 في مسائل منها ان نص
 الربوا يعم القليل
 والكثير وهو قوله
 عليه السلام لا تتبعوا
 الطعام بالطعام

لموجبه بالتعليل لاتعدية لحكمه * وهو معنى قوله فمخصصتم منها اى من الحطة اذا المراد من الطعام الخطة ودقيقها في العرف * القليل وهو الذى لم يدخل في الكيل بالتعليل * ولا معنى لقولكم ان الاستثناء يكون من جنس المستثنى منه وانه استثنى المكيل لان المراد من التساوى هو المساواة في الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل ايضا لان المستثنى منه الطعام بالطعام والمستثنى الطعام بالطعام ايضا فكان الجنس واحدا الا انه قيل حرام بيع الطعام بالطعام الا ان يوجد المخلص وهو التساوى بمعياره فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة التساوى والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوى لان يقال المستثنى مكيل فان بيع المكيل منه بجنسها حرام كذلك ما لم يتساويا فعرفنا ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساويا الا ان التساوى انما يعرف بالمعيار لا بما سواه من المقدار كذا في الاسرار * ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكاة بصورتها ومعناها للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء بجملة وفسرها النبي صلى الله عليه وسلم * بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة وامثالهما فصار كأن الله تعالى قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها له كالدار المشفوعة للشفيع * وانتم ابطلتم اى اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية * وهو تغير لموجب النص لاتعدية لحكمه لان الشاة كانت هى الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسهه تركها الى غيرها وبعده لم يبق واجبة لانه يسهه تركها الى غير وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعلة الخضوع للتعدية الى محل آخر وهو اقامة الحد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود * والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه يعنى قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد فاستعمال انقياس لابطال الحق من الصورة او المعنى كان باطلا لانه موضوع لتعدية حكم الشرع لالقل الحق من محل الى محل * ومنها ان النص اوجب الزكاة للاصناف المسمين بفتح الميم وسكون الياء بقوله اى في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء * واو قبل الشرع اوجب الزكاة الى آخره لكان احسن * اضيفت الصدقات اليهم باللام وهى التملك لغة فكانت هذه الاضافة للقسمة بان جعلها حقها وجعلهم مستحقين لملك على صاحب المال كما لو اوصى بثلاث ماله لاهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا * ويدل عليه قوله عليه السلام * ان الله تعالى لم يرز لقسمة الصدقات بملكه قرب ولا نبى مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبعة اربعة * فيبين ان الاضافة للقسمة بينهم نبوتنا اى الحق الواجب مقسوما بينهم وجوبا لا يختص به صنف منهم فثبت ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف المذكورة وانتم ابطلتم الشركة وحق سائر الاصناف بنحو الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل وانه خلاف موجب النص لاتعدية لحكمه * ومنها ان الترع اوجب التكبير لاقتتاح الصلوة بقوله تعالى * وربك فكبر * وقوله عليه السلام * مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها

فخصصتم منها القليل
بالتعليل والنص
اوجب الشاة في
الزكاة بصورتها
ومعناها فابطلتم الحق
عن صورتها بالتعليل
والحق المستحق
مراعى بصورته و
معناها كما في حقوق
الناس واوجب النص
الزكاة للاصناف
المسمين بقله تعالى انما
الصدقات وقد
ابطلتموه بنحو
الصرف الى صنف
واحد بطريق التعليل
واوجب الشرع
التكبير لاقتتاح
الصلوة وعين الماء
لغسل العين النجس
وقد ابطلتم هذه
الواجب بالتعليل

والجواب ان هذا
وهم اما الاول فلان
الخصوص انما ثبت
بصيغة النص وذلك
لان المستثنى منه انما
يثبت على وفق المستثنى
فيما استثنى من النفي كما
قال في الجامع ان كان
في الدار الازيد فعبدى
حران المستثنى منه بنو
آدم ولو قال الاحار
كان المستثنى منه
الحيوان لان المستثنى
حيوان ولو قال الا
متاع كان المستثنى منه
كل شيء وهنا استثنى
الحال بقوله عليه
السلام الاسواء بسواء
واستثناء الحال من
الاعيان باطل في
الحقيقة فوجب ان
يثبت عموم صدره في
الاحوال بهذه الدلالة
وهو حال التساوى
والتفاضل والمجازفة
ثم استثنى منه حال
التساوى ولن يثبت
اختلاف الاحوال
الا في الكثير فصار
التغيير بالنص مصاحبا
بالتعليل لابه

التكبير * وقوله عليه السلام للاهرا بى الذى علمه الصلوة * اذا اردت الصلوة فتطهر كما
امرك الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قال الله اكبر * وانتم بالتعليل باثناء وذ كر الله على سبيل
التعظيم غير تم هذا الحكم في المصوص حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل
قوله الله اجل او الرحمن اعظم * ومنها ان الشرع عين الماء لفصل النوب النجس بقوله
عليه السلام لتلك المرأة * ثم اغسله بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه من يلا لعين والاثر هذا
الحكم حيث جوزتم تطهير النوب النجس باستعمال سائر المايعات سوى الماء مثل الخل والماء
ورد ونحوهما قوله (والجواب ان هذا) اى مازعت انا غيرنا النص بالتعليل * وهم
اى شئ ذهب اليه قلبك من غير دليل * اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص
انما يثبت فيه بصيغة النص لا بالتعليل * وذلك اى ثبوت الخصوص بالصيغة * ان المستثنى
منه * يعنى اذا لم يكن مذكورا انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي اى المنفى لان حذف
المستثنى في النفي جائز بعله ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على
وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة * وانما قيد بالنفي
لان حذف المستثنى منه في الاثبات لا يجوز لا تقول جاني الازيدا لانه لو قدر فيه احد من
الناس كما قدر في النفي يكون استثناء الواحد من الواحد لان النكرة في الاثبات تخص وهو
غير مستقيم بخلاف النفي لان النكرة فيه تعم فيكون استثناء الواحد من العام * ولو اضمر فيه
القوم حتى صار كأنه قال جاني القوم الازيدا لا يصح ايضا لان القوم بمجمله * ولو قدر
فيه اعم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان مجي جميع الناس عنده سوى زيد غير متصور
فثبت ان حذفه لا يصح الا في النفي * كما قال اى محمد في الجامع ان كان في الدار الازيد فعبدى حر
* كان المستثنى منه بنى آدم اى ان كان في الدار احد من آدم فكذا حتى لو كان فيها صبي او امرأة يحنث
* ولو كان فيها دابة او متاع لا يحنث لان الدابة او العرض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت اليمين *
ولو قال الاحار كان المستثنى منه الحيوان اى الحيوان الذى يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان
او شاة حنث ولو كان فيها متاع لم يحنث * ولو قال الامتاع اى ثوب فان المتاع في اللغة اسم لما يتمتع به وفي
العرف صار عبارة عن الثوب كذا ذكر في بعض الحواشى وصرح شمس الأعمه بذكر لفظ
الثوب فقال ولو كان قال الأثوب وهكذا في الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شئ اى كل شئ
يقصد بالسكنى والامساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شئ سوى الثوب
مما يقصد بالامساك في الدور يحنث وان كان فيها شئ من سوا كن البيوت مثل الفارة والحية
والعقرب لا يحنث استحسانا لان كل عاقل يعلم ان الخالف لم يقصد في هذه الاشياء بيمينه عن
الدار * فثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى * وههنا استثنى
الحال بقوله الاسواء بسواء اذا المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر
الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة
بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء

الاستثناء لم يقع عما تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عند قليل الاحططة او الشعير او التفاح او نحوها بل عما يضمن اللفظ من احوال البيع * فوجب ان يثبت عموم صدره اى صدر الكلام بهذه الدلالة اى بدلالة استثناء الحال كافي قولك ما اتانى زيد الا راكبا اى ما اتانى فى شىء من احواله الاعلى حالة الركوب وكافى التنزيل * ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى * اى لا يأتونها فى شىء من احوالهم الا فى حالة الكسل * لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم * اى لا تدخلوها فى الاحوال الاحالة الاذن * وهو اى عموم الاحوال حال التساوى والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بيناه فى الاستثناء * ولن يثبت هذه الاحوال المختلفة الا فى الكثير لان المراد من التساوى هو المساواة فى الكيل بالاجاع والتفاضل عبارة عن فضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاصلة فكان آخر هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل * وصار التغير بالنص اى حاصلا بالنص يعنى حصل تغير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اى بدلالته * وصاحب التعليل اى موافقا له وهو منتصب على الحال * ويجوز ان يكون خبر صار والتقدير فصار التغير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبر ابعده خبر يعنى تعليلها بالكيل وافق التغير الذى حصل بدلالة الاستثناء فى هذا النص فان الاستثناء يدل على ان اقليل ليس بمراد عن هذا الكلام وتعليلها بالكيل يدل على ان القليل ليس بمحمل للربو افتوا فقالا ان التغير حصل بالتعليل على ما زعمت * وباقي الكلام مذكور فى فصل الاستثناء قوله (واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير يتغير بالتعليل) اى ما بطلنا بالتعليل حقا مستحقا للفقير لان الزكوة ليست بحق للفقير * واعلم ان لما شياخا فى جواب هذه المسئلة طريقين * احدهما انما بطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لاحق للفقير فى صورة الشاة وانما حقه فى ماليتها فان النبي عليه السلام جعل الابل ظرفا للشاة يقول فى خمس من الابل شاة وعينها لا توجد فى الابل وانما يوجد فيها مالية الشاة فعرفناه ان اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فكفى بذكر الكل عن البعض فلم يكن فى تعليلها بطلان حق الفقير عن صورة الشاة الا ترى انه لو ادى واحد منها جاز بالاجاع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغى ان لا يجوز كمالوا دى عن خمسة دراهم خمسة دنانير على اصل الخصم * والثانى واليه مال الشيخ واكثر المحققين من اصحابنا انه لاحق للفقير فى الزكوة يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل وطىء الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل اداها ولما جاز تصرف المالك فى مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة واتيء الزكوة الحديث ولهذا لا يتأدى بدون النية * ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يؤدى الى الاشتراك وهو ينفى معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى على الخلوص * ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغير بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا

واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير يتغير بالنص لان الزكوة عبادة محضة فلا تجب للعباد بوجه وانما الواجب لله تعالى وانما سقط حقه فى الصورة باذنه بالنص لا بالتعليل لانه وعدار زاق الفقراء ثم اوجب ما لا يسمى على الاغناء لنفسه ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد الا بالاستبدال

سقط عن الصورة باذنه الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل * وذلك انه تعالى وعدار زاق العباد بقوله جل ذكره * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * ووجب لنفسه حق في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة لزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم في الفقراء ايفاء للرزق الموعد لهم عند الله تعالى وهو معنى قولهم امرنا بانجاز المواعيد من ذلك المسمى وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلما امر الله تعالى الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه ضرورة * كالسلطان يجوز اى يعطى من الجائزة وهى العطية الراتبية بحوائج مختلفة ثم امر بعض وكلائه بان ينجز تلك المواعيد من مال معين له في يده يكون اذا نابا استبدال هذا المال المعين الذى في يد هذا المأمور ضرورة * وكن او دع عيننا عند آخر ثم امره بقضاء الديون عنها يصير ذلك امرا بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها فكذلك ههنا قديان سقطوا الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالنص بالنص فان قيل فيما ذكرت من المثال الاستبدال ضرورى اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الدين من العين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعد من عين الشاة الا ترى انه لو اداها يجوز بالاجاع فلا حاجة الى التغيير واقامة الغير مقامها قلنا انما تكلم فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما اذا ادى قيمتها فان ذلك * درجة اخرى فيقول اذا ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال وان قيمتها عشرة دراهم مثلا او من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة او لحم ولا اشكال انه يقبضها من حيث انها مال متقوم مطلق لانه هو الموعد وقبض حق الله تعالى يحصل بمقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض الله تعالى ما يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا لا مقيدا لان المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق الله تعالى مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذا اصل في كل حقين مختلفين تأديان بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثاني ايتا ادى الاول بقبض صاحب الثاني حقه كر جل له على آخر كر حنطة وعليه مائة درهم لاخر فقال للذى عليه الحنطة ادا الدرهم التى على بمالى عندك من الحنطة فادى الدرهم الى صاحبها كان صاحب الدرهم قابضا حق نفسه وانتقل حق صاحب الحنطة عنها الى الدرهم فى ضمن الاداء ليمكن جعله قابضا للدرهم بقبض صاحب الدرهم فان قبضه يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه * الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد * واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى بماليتها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم لا من حيث انها شاة كانت الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية * فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص اى اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقتربنا لان التغيير حصل بالتعليل * وانما التعليل بحكم شرعى جواب عما يقال لما حصل التغيير وجواز استبدال بالنص لافائدة في التعليل بعد اذ فائدته تعدية الحكم الى محل لان نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال ثبت مطلقا في تناول الاستبدال

كالسلطان يجوز
لاولياؤه بمواعيد
كتبها باسمائهم ثم امر
بعض وكلائه بان
ينجزها من مال بعينه
كان اذا بالاستبدال
فصار تغيير اجماعا
للتعليل بالنص لا
بالتعليل وانما التعليل
لحكم شرعى وهو
كون الشاة صالحة
للتسليم الى الفقير
وهذا حكم شرعى

بما يصلح الدفع حاجة الفقير وما لا يصلح له لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة
 حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة
 لان المنفعة لا يصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف * او هو رد
 لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليلا واقع لا بطلان حق مستحق للفقير لا لتعديده حكم شرعي الى موضع
 لان نص فيه بين اولائه لاحق للفقير وان التغيير ان حصل حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل
 لم يقع الاحكام شرعي فان لهذا النص حكيم وجوب الشاة وصلاحيه الشاة لكفاية حق
 الفقير فحين نعمل صلاحية الشاة ونبين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة كفاية حق الفقير لتعديدها
 به الى ما لانص فيه * وبيانه اي بيان ان كون الشاة صالحة للتسليم الى الفقير حكم شرعي ان الشاة
 يقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير يعني يقع تسليم الشاة الى الفقير لله تعالى على الخلوص في ابتداء
 القبض كما قال الله تعالى * الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده و يأخذ الصدقات * وقال عليه
 السلام * الصدقة يقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير * ثم يصير للفقير بدوام يده عليه
 كمن امر لآخر ان يهب لفلان عشرة على انه ضامن فوهب يصير الموهوب له قابضا
 للأمور او لا ثم قابضا لنفسه بدوام يده * قربة مطهرة يعني مطهرة لنفسه عن الآثام كما
 قال الله تعالى * خذ من اموالهم صدقة تطهرهم * ولما له من الخبث كما قال عليه السلام * ان هذه
 البيئات يحضرها اللغو والكذب فشوبوها بالصدقة * امر بالصدقة ليرتفع الخبث المتمكن في
 البيئات بسبب اللغو والكذب واذا ارتفع الخبث عن السبب وهو البيع يرتفع عن السبب
 وهو المال * واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل على ما وقعت
 الاشارة النبوية اليه في قوله صلى الله عليه وسلم * يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ
 الناس * وفي رواية * غسله الناس وهو ضخم منها بخمس الخمس * ولهذا كانت النار يترك في الامم
 الماضية فيحرق المتقبل من الصدقات والقرايين ولم يكن ينتفع بها احد واخلت لهذه الامة
 بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما اخلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغني اذالم يكن
 عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم
 النص ما اوجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير فيكون
 ثبوت صلاحية حكم النص * ولا يقال صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يثبت بالنص
 بل كانت باصل الخلقة * لانا نقول نحن ما علمنا تلك صلاحية بل صلاحية حدثت بعدما
 قد بطلت في الامم المتقدمة على ما قررنا وهي تثبت بالنص لهذه الامة فيكون حكم النص
 * فعلمنا بالتقويم يعني قلنا انما حدثت صلاحية الصرف للشاة الى الفقير باعتبار كونها
 مالا متقوما لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقويم الاترى ان الدرهم الخمسة الواجبة
 في المأتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقومة
 لم يندفع بها حاجة الفقير اصلا فعلا هذه صلاحية بعلة التقويم وعديناها الى سائر الاموال
 للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص

فبيانه ان الشاة يقع لله
 تعالى بابتداء قبض الفقير
 قربة مطهرة فتصير من
 الاوساخ كالماء المستعمل
 قال النبي عليه يابني هاشم
 ان الله تعالى كره لكم
 اوساخ الناس
 وهو ضخم منها بخمس
 الخمس وقد كانت النار
 تنزل في الامم الماضية
 فيحرق المتقبل من
 الصدقات واخلت
 لهذه الامة بعد ان ثبت
 خبثها بشرط الحاجة
 والضرورة كما تحل
 الميتة بالضرورة
 وحرمت على الغني
 فصار صلاح الصرف
 الى الفقير بعد الوقوع
 لله تعالى بابتداء اليد
 لبصير مصروفا الى
 الفقير بدوام يده حكما
 شرعيا في الشاة فعلمنا
 بالتقويم وعديناها الى
 سائر الاموال على
 موافقة سائر العلل

في المصوص عليه على قراره وههنا بهذه المنابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت * قال القاضي الامام في الاسرار الزكوة وجبت عبادة الله تعالى وما يجب لله تعالى عبادة يجب بلا شركة وما يأخذه الفقير يأخذه حق نفسه لا شركة لاحد فيه فعلت ان الشاة تأدى بها حق الله تعالى عبادة ثم حق الفقير لا بد من القول به ضرورة والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فانه متعين فيما عين الله عز وجل اذ الزكوة لا تشغل الا النصاب بالاجاع وكذلك يجوز بالاجاع اداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا يشغل الا النصاب فعلم انها غير ان * قال واذا ثبت هذا علم ضرورة ان الواجب بالنص شاة وجب اخراجها الى الله تعالى حقاله كما يخرج المسجد والقربان وهي صالحة لحق الفقير لان حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الغنى لم يتصور ثبوت ما يصير لله تعالى حقاله الفقير الا بعد صيرورته لله تعالى برزقه على الله فتصير الشاة قبل ان تصير لله تعالى صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل يستوفى دراهم على رجل ثم يوفىها غيره فتكون صالحة لا يفاء حق الغير حين استوفىها لنفسه فثبت ان الحكم في الشاة التي هي لله تعالى في حق الفقير انها صالحة لا يفاء حق لانها حق له وانما تصير حقة له بعد ما تصير لله تعالى وكونها صالحة لا يفاء حق الفقير حكم شرعي فحال التصرفات تعرف شرعا كقولنا الحجر لا يصلح محلا للبيع والخل يصلح * لا يكون الصلاحية حقا للعباد وانما يثبت لهم الحق بالسبب ولما كان حكما شرعيا قبل التعليل ليتعدى الصلاحية الى غيرها مع القرار عليها كما قبل التعليل انما كانت الحقية لله تعالى فلا جرم لم يقبل التعليل ولم يتعد الى غير النصاب بالاجاع * فان قيل التعليل باطل لان الشاة الصالحة للفقير هي التي وجبت لله تعالى بحق الله تعالى والتعليل لغو في حق الله تعالى فيجب اخراج عين المسمى والنزاع فيه * قلنا ان الله تعالى لما امرنا بايفاء رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطلق دلنا على الغاء الاسم في حق الايفاء وحقهم مال مطلق ودلانه ذكر الاسم تفسيراً على من وجب عليه فيده اوصل الى ما في نصابه او من جنسه فسقط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايفاء الرزق لا بالتعليل فكونها حق الله تعالى مما لا يقبل التعليل على ما صرح به وانه مثل قوله تعالى * فلا تقل لهم انا * لما قام الدليل انه نهى لا كرام الابوين بكف الاذى عنهما وذلك في جنس الاذى لا في الاذى بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم وبقيت العبرة للاذى المطلق * فصار الحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله للتعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان التغير انما يأخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لاحق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق المال لا في غير الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية الصلاحية

اليه بالتعليل * ولو ثبت حق الله تعالى فيه اعنى في غير الشاة بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كافي عكسه فنبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وانما التعليل لحكم شرعى الى اخره بعدما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه قوله (ولما ثبت) الى اخره بنى الخصم كلامه في المسئلتين على حرف واحد وهو ان الزكاة يجب حقا للفقير ابتداء فجعل اللام في قوله تعالى * انما الصدقات للفقراء * لام الملك ولما ابطال الشيخ كلامه في المسئلة المتقدمة وفيه جواب عن المسئلة الثانية اشار ذلك فقال ولما ثبت ان الواجب وهو الزكاة خالص حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن ان يحمل اللام على حقيقتها وهى التملك كما زعم الخصم لان ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون حقاً للفقير بل يحمل على انها لام العاقبة اى يصير المودى لهم بما قبله كافي قوله تعالى * فالتقطة آل فوعون ليكون لهم عدوا وحزنا * فان اخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما أدى عاقبته الى الامرين كانهم التقطوه لهما * ومنه قول الشاعر شعر * لدوا للموت وابنوا للخراب * فكلكم يصير الى التراب * ومعلوم ان الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بد للولود من الموت والبناء من الخراب صار كأن الامرين وقعا لهذين الغرضين * وذكر في المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها مختصة بما لا يتجاوزها الى غيرها لالاستحقاقهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لاتعدادهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلى وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبيرة والضحاك وابى العالية وابراهيم النخعي وميمونة بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه علماءنا * اولانه اوجب لهم بعدما صار صدقة يعنى ولئى سداً لها للتمليك لاتدل ايضا على ان الصدقة تكون ملكاً للفقير قبل الاداء لان الله تعالى اوجب لهم اى ابنت لهم الملك في المال بعد ما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء * وذلك اى صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون في الآية دليل على ان الزكاة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها الى الاصناف المذكورة * او هو دليل آخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعنى لان الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة اولانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم صلاحية ان يصير صدقة فيكون ملكاً للفقير لان الملك في الحال له فيكون اللام للعاقبة * وفي الوجهين بعدوا لاعراف وجه عطف لانه على تقدم * وتبين انما ابطلا حق الباقيين بالصرف الى صنف واحد لانه لاحق لهم فيها * فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعنى لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك لجهالة كان ذكرهم لبيان المصرف الذى يكون المال بقبضهم لله تعالى حالصا الى السبيل في هذا الحق الواجب لله

ولما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى كان اللام في قوله تعالى للفقراء لام العاقبة اى يصير لهم لعاقبته اولانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى

تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة * ويانه ماذكر القاضى الامام رحمه الله ان الواجب من الزكاة حق اخراج الى الله بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لاحق لاحد فيه وحق الفقير في رزقه على الله تعالى حال حاجته لاتعلق لحقه بالصاب الا ان الله تعالى لما امر بقضاء حق الفقير بماله على صاحب المال يصير كحق الفقير بالآية في حق الزكاة شرطا لتأدى حق الله به لان يصير مستحقا لما وجب على الفنى بفناء * واذا صار هكذا قلنا الاصناف السبعة ما صاروا مستحقين بالآية للزكاة بل صاروا مصارف صالحين لصرف الزكاة اليهم كالكعبة صالحة للصلوة اليها لان تكون مستحقة * ثم انما قلنا انما صاروا مصارف بفقرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق لذى الحاجة على مولاهم وهو الله جل جلاله لا بوصف آخر لم يعرف سببا شرما من الغرم والغربة والرزق ونحوها * الا ترى ان الغارم وابن السبيل والغازى في سبيل الله لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكاة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كافي المواريث وكذا لو اجتمع في شخص واحد اسم مختلف بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الاسماء واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لا يستحق بكل اسم سببا على حدة كافي الارث اذا اجتمع سببان في شخص ان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان الوجوب متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تقع بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التى هى اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير يستحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين باى سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما صر به * ثم هذا التعليل لا يرفع حكم النص لانهم بالنص كانوا مصارف للزكاة وهم مصارف اى صالحون للصرف اليهم صرفت اليهم ام لا كالكعبة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا فعل العبد لا * وتبين ان التعليل وقع لحكم شرعى وهو معرفة شرط جواز اداء الزكاة كالكعبة للصلوة لاحق العبد * وتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف الزكاة وقد بينوا كذلك فلا يجوز لاحد ان يكر كونهم مصارف الاما تتسخ من المؤلفة قلوبهم بانهم كانوا مصارف بعلة اخرى وهى اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان لا الحاجة المصروف اليه الى الرزق وكان ذلك بابا على حدة كتاب العامل اليوم يعطى لارزاقه على الحاجة بل جراء على حسبه في العمل للفقراء في جباية الصدقات * وهذا بخلاف مسألة الوصية لاننا انما الغينا الاسم في الواجب عليه صدقة لان ما يجب صدقة يجب الاخراج الى الله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى ان رجلا لو نذر فقال لله على ان تصدق بمالى على الاصناف السبعة كان له ان يؤدبها الى فقير واحد لانه التزم بلفظ الصدقة فاما الوصى فلم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة في حق صرفه اليهم بل نسبوا الولاية على الموصى بامر التصرف في ماله بالصرف الى حيث سماه وانما سمي ثلاثة اسماء فيجب الصرف على ذلك لما لفت عبرة الصدقة في حق الوصى كن امر

فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم يحملتهم للزكاة مثل الكعبة للصلوة وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز كاستقبال كلها فكذلك ههنا وكان قول الشافعى رحمه الله تغييرا بان جعل الزكاة حقا للعبادة وهو خطأ عظيم

بالتصدق بشاة لا يحل له التصديق بغيرها وفيما الزم الله تعالى يحل له ذلك * كذا في الاسرار
 * ولان في اوامر الله تعالى يراعى المعنى لان كلامه لا يعرى عن حكمة وفائدة وليس كذلك
 اوامر العباد لاحتمال ان العبد لم يقصد الفائدة بل قصد الاسم لان قوله وفعله قد يخلو عن
 فائدة فلذلك روعي في امر العباد الاسم والمعنى جميعا قوله (واما التكبير فواجب لعينه)
 الى آخره * الاختلاف في هذه المسئلة ايضا راجع الى ان الزكوة في التحريم عين التكبير عنده
 فلم يجز اقامه غيره مقامه كاقامة الخدم مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان عمل ثناء على الله
 عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل الثناء بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة
 بدنية والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تنى عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع
 للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان
 المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لانه
 يحصل الثناء لانه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة لان يصير
 الارض مسجودا بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اذ انا على اللسان من عمل الايمان وهذه
 الكلمة آله بها يحصل الاداء الا ان يكون الركن ان يصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا
 قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما * واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان
 صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الآلة والالة في تحصيل
 العمل لا تجب مقصودة بل الضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالبيع للجمعة و
 استعمال القلم للكتابة والسكين للتضيحية فلم يكن لها صفة في نفسها الا صلاحية للعمل والتعليل
 واقامة آله اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت ويبقى استعمالها
 واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد آله اخرى وهو كقوله واليستج بلسة اجمار
 فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آله يجوز ان يتعين ويجوز
 ان يتغير بهما وبين ما في معناها * وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لا يقام غيرها مقامها
 لان الركن المستحق ضرورة للجبهة ساجدة بالارض فيصير الجبهة مستحقة حكما لان
 وضعها لا ينفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها * وهذا كاجير الواحد لا يستحق الاجر بعمل
 غيره لان المستحق بالعقد مافعه ومنافعه لا يتصور الا منه فصارت نفسه بمنزلة المستحق
 فلم يبق غير مقامه * والاجير المشترك يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق عليه يحصل
 صفة في الممول بعمله وعمله آله لا مقصود وتلك الصفة تحصل بعمل غيره له لان عمل غيره له
 بامر ينتقل اليه حكما لانه مما يملك بالاستعارة والاجارة واذا صار صارت الصفة الحاصلة
 به له كالوعل بنفسه فاستحق الاجرة وان تبدلت الالة * ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث
 لا يسوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمل قراءة والقراءة فضيلة ليست لغيرها
 من الاذكار وهي ان المقروء من عند الله تعالى ويحرم على الخائض والجنب قراءته فلا يخوف
 اقامه غيرها من الاذكار مقامها الا ترى ان غير الفاتحة من السور لما سوى الفاتحة في الفضيلة

واما التكبير فواجب
 لعينه بل الواجب
 تعظيم الله بكل جزء من
 البدن واللسان منه
 لانها من ظاهر البدن
 من وجه فوجب فعلها
 والثناء آله فعلها فصار
 حكم النص ان يجعل
 التكبير آله فعله لكونه
 ثناء مطلقا فعديناه الى
 سائر الالوية مع بقاء
 حكم النص وهو كون
 التكبير ثناء صالحا
 للتعظيم وانما ادعينا
 هذا دون ان يكون
 التكبير بعينه واجبا
 لانا وجدنا سائر
 الاركان افعالا توجد
 من البدن ليصير البدن
 فاعلا فكذلك اللسان

قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث * ولا يلزم عليه الاذان ايضا حيث لا يتأدى
بلغة اخرى ولا يثبت آخر لان الركن ليس عمل الشاء على الله تعالى فانه لو تكلم به
واخفاه لم يجوز والشاء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة
والاعلام انما يقع بصوت مقدر بتلك الحروف فتغيرت الحروف تغير الصوت فلا يبقى
اعلاما * وروى عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم * والشاء آله فعلها اي
فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة يؤنث وبمعنى العضو لا يؤنث ولعل الشيخ انث الضمير
على تأويل اللسان بالجراحة وذكره بعده في قوله آله فعله على الاصل * وأشار بقوله ثناء
مطلقا اي ثناء خالصا الى انه لا يجوز الحاق ما ليس بثناء محض بالتكبير مثل قوله اللهم اغفر لي
حتى لا يصير شارحا به * وانما ادعينا هذا اي لمن الواجب بالص هو التعظيم باللسان
والتكبير آله قوله (وكذلك استعمال الماء) اي وكما ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء
في ازالة النجاسة الحقيقية ليس بواجب بعينه لان من القى الثوب النجس او قطع موضع
النجاسة بالمقراض او احرقه بالدار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا بعينه لم
يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة لئلا يكون مستعملا لها عند لبسه
والماء آله اي آله الازالة على تأويل الاسقاط والابعاد والواجب في الحقيقة هو التحرير
عن النجاسة حالة الصلوة الا ان التحرير عنها اذا اراد الصلوة في الذوب الذي قامت به
نجاسة انما يتحقق بازالتها فكان الواجب في هذه الحالة الازالة والماء آله * فاذا عدينا
حكمه اي حكم النص او حكم الماء الى سائر ما يصلح آله كاخل وماء الورد وكل ما ينصرف
بالعصر فقد بقي حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير * وهو حكم شرعي اي كون
الماء آله صالحا للتطهير حكم شرعي * ثم فسر صلاحه للتطهير فقال وهو انه لا ينجس حالة
الاستعمال يعني انما اردت بكونه آله صالحا للتطهير انه لا ينجس حالة الاستعمال لانه مطهر
بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر حسي او طبعي لا يصلح تعليله * وانما التعليل لحكم
شرعي في المزيل وهو عدم نجسه حالة الاستعمال * ولحكم في المحل وهو ثبوت الطهارة
فيه هذا حكم شرعي اي الحكم الثالث بالنص عدم بوب صفة النجاسة في المزيل وهو الماء
بملاقاة النجس الى ان يزائل الثوب وثبوت صفة الطهارة في المحل بواسطة الازالة * فعدينا
هذا الحكم الشرعي الى نظيره بالتعليل * وبيانه ان الماء طهور في الاصل بالنص والاجماع
قال الله تعالى * وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور اسم لما يطهر به كالركوب والمحلوب
اسم لما يركب ويحلب وانه انما كان طهورا لانه مزيل للنجاسة عن المحل لانه تبدل حكم
النجاسة الى طهارة شرعا بدليل ان المحل لا يطهر ما لم تزل عين النجاسة عنه * واذا كان
التطهير بحكم الازالة وغير الماء يشارك الماء في الازالة فيشارك في حكمه وهو ان يكون
طهورا مثله واذا صار طهورا سقط نجسه بملاقاة النجس وثبت الطهارة في المحل بعد تحقق
الازالة كما في الماء * ولا يقال الماء مع كونه طهورا تنجس بالغسل به قياسا وسقط حكم القياس

وكذلك استعمال الماء
ليس بواجب بعينه
لان من القى الثوب
النجس سقط عنه
استعمال الماء لكن
الواجب ازالة العين
النجس والماء آله فاذا
عدينا حكمه الى سائر
ما يصلح آله بقي حكم
النص بعينه وهو كون
الماء آله صالحا للتطهير
وهو حكم شرعي
وهو انه لا ينجس
حالة الاستعمال هذا
حكم شرعي في المزيل
والطهارة في محل
العمل فعدينا الى نظيره

في حقه بالنص ضرورة امكان التطهير به ولم يرد نص في غيره ولم يتحقق ضرورة لاندفاعها باستعمال الماء فيبقى على اصل القياس * لاننا نقول لانسلم ان الماء يتجسس بالعسل به لانه متى تجسس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الاحالة العسل اذ لا حقيقة للطهورية الاحالة العسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لا يحكم الضرورة كحل الميتة بل لان هذه الصفة اصلية له كحل الذبيحة الاترى ان الضرورة ترتفع بقاء الاودية ثم جعل ماء البحر طهورا بلا ضرورة فثبت انه طهور من غير ضرورة * ولما ثبت انه اصل قبل التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصار كل منزيل طهورا مثله حتى ان السيف اذا اصابه دم فيبس ومسح بحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال عينه واثره كالماء كذا في الاسرار * وذاكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في جواب هذه الشبهة ان بعض النجاسة التي كانت مجاورة للنوب جاور الماء لان نجاسة الماء بالملاقاة ما كان يتبدله في نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة في حق الماء عدم المجاورة في النوب بقدره والنجاسة في نفسها متناهية فلا بد من ان يقطع المجاورة عن النوب بتكرار العسل لتناهي النجاسة ضرورة الا ان الشرع تصرف بالحكم بتناهي النجاسة بازالة العين والاثر فيماله اثر وبالثالث فيما اثره فثبت ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهي النجاسة مردود عقلا وان التجسس باول الملاقاة ان سلم غير مانع عن ثبوت الطهارة في المحل وكذا الطهارة في المحل كانت ثابتة باصل الحلقة ولم تبق بالمجاورة فاذا زال المجاور ظهرت الطهارة الاصلية لان ثبت طهارة بالنص ابتداء قوله (ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات) ووجه وروده انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الخاق غير المايعة في كونه طهورا بعلة الازالة جاز في النجاسة الحكمية الخاق بهذه العلة ايضا لان طهورية الماء فيها باعتبار الازالة كما في النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك فيكون مناقضة منكم * فقال لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل العسل الا باثبات المزال وهو المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى بالحدث لا يثبت بواسطة ازالته الطهارة في المحل وذلك اى المزال امر شرعي ثبت في محل العسل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرما * اما حقيقة فظاهر * واما شرما فلانه لو ادخل يده في الاناء لا يغسل وكذا حل له تناول الطعام باليد من غير غسل الا ان الشرع اثبته عند استعمال الماء الذي لا يبالى بنجسه بقوله جل ذكره * ولكن يريد ليظهركم * فلا يستقيم اثبات هذا المزال الذي هو غير معقول المعنى عند استعمال سائر المايعات بالرأى لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليله للتعدية الى محل آخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية ايضا عن سائر المايعات ليس بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالى بنجسه فلا يكون في اثبات المزال الذي يلزم منه نجسه عند الاستعمال حرج فيمكن اثباته فاما سائر المايعات فاما وال لا توجد مباحا الى الغالب فيكون في اثبات المزال الذي يلزم منه نجسها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلا يدل اثبات

ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات لان عمل الماء لا يثبت في محل الحدث الا باثبات المزال وذلك امر شرعي ثبت في محل العسل غير معقول عند استعمال الماء الذي يوجد مباحا لا يبالى بنجسه ولم يستقيم اثباته في اوان استعمال سائر المايعات بالرأى هو مما لا يعقل مع ان سائر المايعات يلحقنا الحرج بنجسها لانها اموال لا توجد مباحة غالبا

المزال فيما لا حرج في خبثه على اثباته فيما فيه حرج فيمتنع الاخلاق قياسا ودلالة ولا يقال اذا لم ينبت المزال في المحل عند استعمال المانع ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء * لانا لانكر وجود المانع من اداء الصلوة في المحل فانه ثابت بالاجاع ولكن نقول انه لا يصير مزالا باستعمال المانع لان ازالته بالماء تثبت غير معقول المعنى فلا يتعدى الى المانع * او نقول هو ثابت في حق المانع عن اداء الصلوة بالاجاع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المانع وظهور اثر ظهوره بازائه وصيرورته خبيثا باستعماله فيه واذا لم يثبت في حقه بقي غير ظهور لتوقف الطهورية على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء قوله (ولا يلزم) يعني على هذا الجواب ان الوضوء صحيح مع هذا اي مع ان المزال غير معقول المعنى بغير النية يعني لما اعتبرت جانب المزال في الوضوء ومنعت عن الحاق غير الماء به لكون المزال غير معقول المعنى ينبغي ان تشترط النية في الوضوء لنسب الطهارة غير معقول المعنى كافي التيمم فقال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل وانما حدث في المحل نجاسة غير معقول حتى صار الماء مطهرا ومزيلالا والنية من شرائط العمل فاذا بقي الماء طهورا بطبعه ولم يغير لا يحتاج الى نية التطهير ليصير مطهرا بخلاف التراب فانه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وانما جعله الشرع مطهرا وكساه صفة الطهورية عند ازالة الصلوة فيشترط لظهوريته ارادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفة الطهورية فالتحقق بالماء فبعد ذلك لا يحتاج الى النية كذا في شرح التقويم * قال القاضي الامام رحمه الله هذه مسائل لا يستقيم الكلام فيها الا بعد تمييز الالة من الركن فالركن بالاجاع لا يقوم مقام ركن والالة يقوم مقام الالة والله اعلم

ولا يلزم ان الوضوء صحيح مع هذا بغير النية لان النية ثابتة في محل العمل بوجه لا يعقل فبقى الماء تاملا بطبعه من الوجه الذي يعقل وهذه حدود لا يمتد لدركها الا بالتأمل والانصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف رحمه الله منة من الله وفضلا

باب الركن

قال الشيخ الامام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه

باب الركن

قوله (ركن القياس ما جعل علما على حكم النص) ركن الشيء جانبه الاقوى لعة * وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مساط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه * وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات وكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع في المحل وهو معنى العلم * ثم الحكم في النصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق والقاضي الامام والشيخين ومتابعيهم بكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من صحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على نبوت حكم النص في الاصل والفرع معا * وذكر بعض الاصوليين ان العلة في الاصل بمعنى الباعث وهي ان يكون مشتتة على حكمه صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من

حكم الاصل تكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا عنها وهو دور قال ومن كون الامارة المجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليل بها لان الحكم في الاصل معرف بالنص او بالاجماع مما اشتمل عليه النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص من الاوصاف التى اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة* وجعل الفرع نظير اله في حكمه بوجود الضمير في له وحكمه راجع الى الص وفي وجوده راجع الى ما والياء للسببية يعنى وجعل الفرع مماثلا للنص اى المصوص عليه في حكمه من الجواز والفصل والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع* وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة* وذكر بعض الاصوليين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع ففترة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركبا فيه لتوقف على نفسه وهو محال* وهذا حسن لان انعقاد القياس كالتوقف على المعنى الذى هو العلة توقف على الثلاثة الباقية* وذكر في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثاله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لان القياس لما كان ردا للفرع الى اصل لاثبات حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالنص لانه لا يتناول الفرع لم يكن بد من ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرطا حتى يثبت مثله في الفرع بمثل ذلك الوصف اذ لو لم تكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل ان الركن ما قلنا وان كان لاثبات الحكم بالقياس سوى الوصف الذى ذكرنا شرائط لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرائط لالا بها كالكساح يعقد بالايجاب واقبول عند وجود الشرائط من الاهلية والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب والقبول دون الشرائط فكذا هذا * قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند رحمهم الله قوله (وهو جائز ان يكون وصفا لازما) اى المعنى الذى جعل علما على حكم النص يجوز ان يكون وصفا لازما للمصوص عليه مثل التيمية جعلها علة للزكاة في الحكم فقلنا يجب فيها الزكاة سواء صيغت صياغة تحمل او تحرم كالتجب في غير المصوغ من الذهب والفضة لانها انما تجب في غير المصوغ لو وصف انه ثمن باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا فان الذهب والفضة خلقا جوهرى الاثمان لا يعار فهما هذا الوصف بحال الا ترى ان الربوا المتعلق عنده هذا الوصف يبق الحكم بعدما صار حليا بقاء الوصف (فان قيل) الزكاة لا تتعلق بكونه ثمنا فان الدراهم اذا استعملت حليا لم يجب فيها شئ عندى بل بمعنى تحت الثمن وهو انه للتجارة به وهذا وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليا سقط هذا الوصف فتسقط الزكاة المتعلقة به كالموجعلت السائمة علوفة (قلنا) لا فرق بين قولنا ثمن وبين قولنا انه مال التجاره فالتجارة تكون بالاثمان وبالتمية

وهو جائز ان يكون
وصفا لازما مثل التيمية
جعلها علة للزكاة في
الحلى والطم جعله
الشافعى علة للربوا
وصفا عارضا واسما
فقول النبي عليه السلام
في المستحاضة انه
دم عرق انفخرو هو
اسم علم

يصير نصبا بالباستعمال الثابت ان ائتمية التي بها صار الذهب والفضة نصبا بصفة لازمة بمنزلة صفة ذاته لا تزول بحال كذا في الاسرار* والطعم جعله الشانجي علة للربوا باعتبار ان الطعم ينبي عن خطر المحل لتعلق بقاء العالم به فلا بد من اظهار الشرف في العقد بشرط زايده وهو المماثلة كما قيد تلك الابضاع بشروط ثم الطعم وصف لازم للمطعم كائتمية للجوهرين فثبت ان التعليل بمثل هذا الوصف جائز* ووصفا عارضا واسما يعني كما يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما يجوز ان يكون وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما فان النبي صلى الله عليه وسلم علة لا تنقاض الطهارة في حق المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حيش* توضائي وصلي فانما هو* اي دم الاستحاضة* دم عرق انفجر* وهو اي الدم اسم علم اي اسم موضوع لم يسبق عن معنى* انفجر صفة عارضة اذا الدم موجود في العرق وليس بمنفجر* فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة الجحاسة* وبالا انفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فينتقل الانتقاض بهذين الوصفين (فان قيل) لان سلم ان تعليل النبي صلى الله عليه وسلم كان لا تنقاض الطهارة بل لفي وجوب الاعتسال او في سقوط الصلوة فان الاشكال كان واقعا فيهما لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه وكان التعليل لبيان نفي وجوب الاعتسال عنها اول سقوط الصلوة فان كل واحد متعلق بدم الرحم لا بدم العرق (قلنا) قد اشكل وجوب الوضوء على امام مجتهد من ائمة المسلمين وهو مالك بن انس حيث لم يقل بان دم الاستحاضة حدثت فكيف لا يشكل على امرأة حديث عهد بها بالاسلام* على ان يجعل هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المعلوم والمفهوم جعلا فيكون بالنص دليلا على وجوب الوضوء من كل دم عرق ينفجر اي يسيل* وبالحال دليلا على ان الاعتسال وسقوط الصلوة لا يتعلقان بدم العرق بل بدم الرحم كذا في الاسرار* ولا يذهب بك الوهم في قوله وصفا عارضا واسما الى انه لا بد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل بكل واحد منهما منفردا صحيح وهذا ذكر بعده وصف الكيل مفردا بدون ذكر الاسم وقد صرح شمس الاثمة بذكر او مكان الواو فقال وقد يكون وصفا عارضا واسما* وهكذا ذكر في القويم ايضا قيل وانه يجوز ان يكون وصفا لازما او عارضا او اسما او حكما لان الشيخ رحمه الله ذكر الواو ولان في المثال المذكور لا بد لا تنقاض الطهارة من الامرين* وذكر صاحب القواطع تفصيلا واختلافا في هذا الفصل فقال ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا في الاحكام* وان لم يكن مشتقا بان كان علما كزيد وعمر ولا يجوز التعليل به لعدم لزوم وجوار انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها* وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبيرو والفرس فمن الاصحاب من جواز التعليل به للزوم منه ومنهم من لم يجوزوه وهو الصحيح عندي لان التعليل بالاسم يشبه التعليل بالطردوه وهو فاسد بخلاف الاسامي المشتقة فان التعليل فيها الموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم (فان قيل) ما الفرق بين التعليل باسم الدم وبين التعليل باسم الحجر حيث لم يجز على ما مر بيانه قلنا الفرق ان التعليل هالك لتعدية اسم الحجر الى النبي ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا

وانفجر صفة عارضة
غير لازم مقولنا
لكيل وهو غير لازم
ويكون جليا وخفيا

في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم به الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون
تعليل بالوصف حقيقة فيصح * وقد ذكر صاحب الميزان فيه ان ركن القياس قد يكون اسما عند
بعضهم كحرمة الجمر تثبت باسم الجمر هو علمها حتى لا تتعدى الى الثالث وتثبت في قليل الجمر لوجود
الاسم وان لم يسكروا كذا الحدود يتعلق باسم الزنا والقذف والسرقة ونحوها * قال ولكننا نقول
ان معنى به انه يتعلق بعين الاسم لا يصح لان الاسم يثبت بوضع ارباب اللغة ولهم ان يسموا الجمر باسم
اخر وان معنى به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المايح من ماء الصنب بعدما
غلي واشتد فهذا مسلم ولكن حينئذ يكون هذا تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم * وعللنا معنى نص
الربوب بوصف الكيل وهو غير لازم لان ذلك وصف مارض يختلف باختلاف عادات الناس
في الاماكن والاوقات * ويكون جليا اي يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه الى زيادة تأمل
مثل الطوف جعل علة لسقوط البحاسة في الهرة وسوا كن البيوت * وخفيا مثل القدر
والجنس في الاشياء الستة * او المراد من الجلى المعنى القياسي ومن الخفى المعنى الاستثنائي
* وذكر بعضهم ان التعليل بالوصف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع برضاء
المتعاقدين لا يجوز لان الوصف العلل به معرف للحكم الشرعى الذى هو خفى فلا بد من ان
يكون جليا لان الخفى لا يعرف بالخفى * والجواب ان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة
الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضاء او بدلالة التأثير صار من الاوصاف
الظاهرة فيجوز التعليل به قوله (ويجوز ان يكون حكما) اي يجوز ان يكون ما جعل علما
على حكم النص حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل بقضاء دين العباد في حديث
الختمية وهو حكم * وقال بعض الاصوليين لا يجوز تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى
لان الحكم الذى فرض علة ان كلف متقدما على الحكم الذى جعل معلولا لزم انتقاض
العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة * وكذا ان تأخر عنه لان المتأخر لا يكون علة
للمتقدم * وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس لاحتمال ان يكون
هو علة وان يكون غيره فهو اذن على تقديرات ثلاث لا يكون علة وعلى تقدير واحد
يكون علة والعبرة في الشرع للغالب لا للنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة * ولان شرط
العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فكان شرط العلية
مجهولا فلا يجوز الحكم بالعلية * وذهب الجمهور منهم الى ان التعليل بالحكم يجوز لما ذكرنا
ان النبي عليه السلام علل به في حديث الختمية حيث قال * ارأيت لو كان على ابيك دين *
والدين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم * وقال في حديث القبلة
للصائم * ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته ا كان يضرك * وفي حرمة الصدقة على بنى هاشم
ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته ا كنت شاربه * وفي اتيان الرجل اهله * ارأيت لو وضعه
في حرام ا كان يأثم * فهذا كله تعليل بالحكم * ولان العلة ان جعلت بمعنى الامارة المعرفة فلا
امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما لحكم آخر بان يقول اذا حرمت كذا فاعلموا اني

ويجوز ان يكون حكما
كقول النبي عليه
السلام في التي سألته
عن الحج ارأيت
لو كان على ابيك دين
وهذا حكم وكقولنا
في المدبر انه مملوك
تعلق بخلق بطلاق
موت المولى وهذا
حكم ايضا

حرمت كذا واذا اوجبت كذا فاعلموا اني حكمت بكذا * وان جعلت بمعنى الباحث فلا امتناع
ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من
احدهما بانفراده فثبت ان التعليل بالحكم جائز * وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لانا
لانسلم انتفاض العلة على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل يجعل الشارع اياه علة
بقران الحكم الاخر به * ولا نسلم ايضا عدم صلاحيته للعلية على تقدير التأخير لان العلة بمعنى
المعرف والتأخير يصلح معرفا للتقدم ولا على تقدير المقارنة لان الكلام مفروض فيما اذا كان
احدا الحكمين مناسبا للحكم الآخر من غير عكس * ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على
ما يأتي بيانه في موضعه ان شاء الله عز وجل * وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق
موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد من قبل التعليل بالحكم لان التعلق حكم ثابت بالتعليل
* وقوله بمطلق موت المولى احتراز عن المدبر المقيّد فان بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود
الشرط مثل ان يقول ان شفي الله مريضى او قدم غائبى فانت حر بعد موتى او قال ان مت
من مرضى هذا او من المرض الفلانى فانت حر بعد موتى قوله (ويجوز ان يكون) اى ما جعل
علما على حكم النص * فردا اى وصفا فردا وهو بلا خلاف * ويجوز ان يكون عددا
من الاوصاف ومعناه انه لا بد اثبت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان كل
وصف يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذى والرحاف فان كل واحد
مستقل في اثبات حكم الحدث وكاجتماع القتل العمد والردة في شخص واحد فان كل واحد
مستبد في ايجاب القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدده وفيه خلاف معروف بين اهل الاصول
على ما عرف في موضعه * ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز عند الجمهور لان ما ثبت به علية
الوصف الواحد ثبت به علية الاوصاف المتعددة اذ لا يمنع ان تكون الهيئة الاجتماعية من
الاوصاف المتعددة علة بما يقوم الدليل على ظن التعليل بها من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها
من مسالك العلة * وذهب بعض الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعري وبعض المعتزلة الى ان
التعليل لا يجوز الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلية صفة
زائدة على مجموع الاوصاف لانه قل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم
* ويعد ما ثبت انها زائدة فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتمامها لكل واحد من تلك الاوصاف
وحيث يلزم ان يكون كل وصف علة لان يكون المجموع علة وهو خلاف الفرض واما
ان يقال حصلت تلك الصفة للمجموع وحيث يلزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء
من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلاث وربع محال
* والجواب عنه انه لا امتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر
الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شئ واحد على ان ما ذكرتم ينقص بالحكم على التعدد
من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا
زائدا عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام المعنى

ويجوز ان يكون
فردا وعددا كما

الى آخر ما ذكرتم* والتحقيق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع
قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها فضلا
عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكرناه* وقوله كما في الربوا يجوز ان يكون متعلقا بقوله عدد فان
حرمة الربوا متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس* ويجوز ان يكون متعلقا بالجميع فان
حرمة ربوا النسيئة متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا الفضل
متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربوا مثالا للفرد والعدد جميعا* والتعليل بالاوصاف مثل
تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بان السباع حيوان محرم الاكل لالكرامته ولا بلوى في سؤره
فيكون سؤره نجسا كسؤر الخنزير والكلب* وكتعليل وجوب القصاص بالقتل بالسيف* ثم من جوز
التعليل بالاوصاف لم يقتصر على عدد الاما نقل عن ابي اسحق الشيرازي انه قال لا يجوز ان
يزيد الاوصاف على سبعة* وجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما
مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقتضى بالفاعل فيعتبر اهليته
واقصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يشتغل به الشخص الواحد بصيغ المعارضات فيحتاج الى غيره
فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا صدورا من العاقل البالغ في المحل مع قران
الشرط وانتفاء المانع وهي سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفاصيل هذه الجملة فيمكن رده اليها
ولما يخل هذا عن تكلف كما ترى اعرض عنه العامة ولم يقتصر واعلى عدد قوله (ويجوز في
النص) يعني يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص او يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في
النصوص عليه كالتعليل بالطوف في الهرة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام* انها
من الطوافين والطوافات عليكم* او هو ثابت في المنصوص عليه وهو الهرة* وكذا التعليل بالقدر
في الاشياء الستة فانه مذكور في النص وهو قوله عليه السلام* كيلا يكيل وزنا بوزن او ثابت في
المنصوص عليه وهو الاشياء الستة* وهذا لا يشكل اى جواز التعليل بوصف في النص غير
مشكل لان النص هو الذى يعمل بالتعليل بوصف فيه يكون صحيحا لا محالة* ويجوز في غيره
اذا كان ثابتا به معنى ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا في
المحل المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضروراته مثل تعليل جواز السلم باعدام
العاقد اى بفقره واحتياجه* وليس ذلك في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم
لكنه ثابت به اى بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضى عاقدا والاعدام
صفته فكان ثابتا باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت بعين النص* وعلل الشافعي عدم جواز
نكاح الامة على الحرية الثابت بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرية بانه اى نكاح الامة
ارقاق جزء منه وهو الولد مع العناية عنده فلا يجوز وعدها الى نكاح الامة مع طول الحرية
* وليس في النص فان قوله عليه السلام* لا تنكح الامة على الحرية* لا يدل على هذا المعنى
بصريحه* ولكنه ثابت به فان ذكر النكاح يقتضى ناكحا كما ان ذكر السلم يقتضى عاقدا

في باب الربوا ويجوز
ان يكون في النص
وهذا لا يشكل ويجوز
في غيره اذا كان ثابتا
به كجاء في الحديث
انه رخص في السلم
وهو معلول باعدام
العاقد وليس في
النص والنهي عن
بيع الابق معلول
بالجهالة او العجز عن
التسليم وليس في
النص وعلل الشافعي
رحه الله في نكاح
الامة على الحرية
بارقاق جزء منه
وليس في النص
لكنه ثابت به

والارفاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص * وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا بالعمل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا وبسبب ان يكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات آخر متحركا فكذا في العلة الشرعية * ومشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون ذلك الموصف في غير محل الحكم فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علة لثبوت الاحكام في المحال بهذه العبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص معدا محتاجا علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقدين لا بمحل الحكم * قال ويجب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان علة الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمردول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر علة بتغير المسحور وكذا العين علة لتغير الشيء الذي اصابته العين وان لم يوجد الاتصال وانما يختص العلة بهذا الشرط عند الممتزلة ولهذا انكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم قوله (وانما استوت هذه الوجوه) يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز ان يكون وصفا لازما الى قوله ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به في صحة التعليل بها لان الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة هو الاثر على مانين * وذلك اي الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التأثير لكل واحد منها فتي ظهر لشيء منها التأثير فقد قام الدليل على كونه حجة فوجب اضافة الحكم اليه * واتفقوا ان كل اوصاف النص بحملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تأثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل بوصف الاعرابي المذكور في قوله عليه السلام للمجامع في نهار رمضان * اعتق رقبة في الحكم * فان التركي والهندي فيده سواء ولا لمعنى الحرية فان الكفارة تجب على العبد ولا لوقاع الاهل فانها تجب بالزنا وبوطئ الامة * ولاليوم المعين من الشهر المعين الذي وقع فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء * وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم * ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد على ما مر بيانه * وكذا اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما بينا انه لا تأثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الحطة يشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتانة مدخرة جب حشم شيء ولم يقل احدان كل وصف من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف * واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعمل باي وصف شاء من غير دليل لان ادعاء وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل * وذكر بعض

وانما استوت هذه الوجوه لان العلة انما تعرف بصحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل واتفقوا ان كل اوصاف النص بحملتها لا يجب ان يكون علة واختلفوا في دلالة كونه علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد الامراد من غير معنى يعقل

الجديين انه لا حاجة الى اقامة الدليل على صحة العلة ولكن للمعترض ان يبطل معنى الذى ذكره
 المعلل ان كان عنده مبطل فان عجز عنه لزمه الانقياد * وهذا فاسد لما قلنا ان المعلل مدع
 فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه ائلا يكون متحكما على شرع (فان قيل)
 عجز السائل عن الاعتراض او انتفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة (قلنا) ومن اين ثبت
 ان العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة والسائل مسترشد يطلب دليل العلة لينقاد لقضيتها
 فكان على المعلل اقامة الدليل * وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع امكان قلبه
 للسائل بان يقول لا بل عدم الصحيح دليل فساد * يوضحه ان المدعى لو قال للمدعى عليه
 عجزك عن الاعتراض على دعواى وعن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة الى اقامة البينة
 او قال المدعى عليه للمدعى عجزك عن اقامة البينة دليل على انى بحق كاذب باطلا ولا يسقط
 بهذا اقامة البينة عن المدعى ولا اليقين من المدعى عليه فكذا ههنا * واذا ثبت انه لا بد من اقامة
 البينة على صحة العلة فاعلم ان القياس يحتاج الى اقامة الدليل على وجوب العلة فى الاصل
 والفرع جميعا لان القياس كما يتوقف على وجود العلة فى الاصل يتوقف على وجودها
 فى الفرع الا ان وجودها فى الفرع يجوز ان يثبت بسائر انواع الادلة من الحس ودليل
 العقل والعرف والشرع ووجودها فى الاصل لا يثبت الا بالادلة الشرعية لان كون
 الوصف علة وضع شرعى كما ان الحكم كذلك فلم يمكن اثباته الا بالدليل الشرعى والادلة
 الشرعية النصوص والاجماع والاستنباط * ولا خلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء
 دل عليها بطريق التصريح بان يذكر الشارع لفظا من الفاظ التعليل بان يقول لكذا او لعل
 كذا او لاجل كذا او ما يجرى مجراها مثل قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * من اجل
 ذلك كتبنا على بنى اسرائيل * كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم * وقوله عليه السلام
 كنت نبيكم عن لحوم الاضاحى * لاجل الرأفة على القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل
 قوله عليه السلام * ارأيت او تمضضت بماء * ارأيت لو كان على ابيك دين * اينقص الرطب
 اذا جف ثمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوى وسه رسول الله
 عليه السلام فسمجد زنى ما عفر جم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع مثل وصف
 الصغير فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجماع فان ثبتناه ولاية الانكاح فى الثيب الصغير
 ومثل تقديم الاخ لاب وام على الاخ لاب فى الميراث فان امتزاج الاخوة علة التقديم فيه
 بالاجماع فيقاس عليه السكاح وبعدم الاخ لاب وام فيه ايضا بهذه العلة * وعند عدم النص
 والاجماع اختلف ائمة يسمون فيما يصلح دليلا على العلة كما قررہ الشيخ بقوله واختلفوا فى دلالة
 كونه علة اى فيما يدل على كون الوصف علة على قولين فقال جماعة منهم الاطراد وهو
 وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او اخالة يصلح دليلا على العلة
 ويصير الوصف به حجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد وسيأتى بيان اقوالهم واختلافهم فيما بينهم
 فى الباب الذى يلى هذا الباب * وقال عامة لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد ولا بد لصيرورته

وقال ائمة الفقه من
 السلف والخلف انه
 لا يصير حجة الا بمعنى
 يعقل وهذا المعنى هو
 صلاح الوصف ثم
 عدالته وذلك على
 مثال الشاهد لا بد من
 صلاحه بما يصير به
 اهلا للشهادة ثم عدالته
 ليصح منه اداء الشهادة
 ثم لا يصح الاداء الا
 بلفظ خاص

علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضى الله عنهم ويسمون اهل
الفقه * وهذا الى المعنى العقول الذى لا بد لصيرورة الوصف حجة منه وهو ان يكون صالحا للحكم
ثم يكون معدلا * وذلك الى الوصف في اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار
صلاحه للشهادة او لا بوجود العقل والبلوغ والحرية والاسلام ان كان شاهدا على المسلم فيه ثم
اعتبار عدالته ثانيا بان يكون محتضا عن محظورات دينه ليصح منه الاداء ثم لا يصح الاداء الا بلفظ
خاص ينبي عن الكادة والتحقيق وهو لفظ اشهد او ما يساويه في المعنى من سائر اللغات فكذا ههنا
لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملازمة ومن عدالته بوجود التأثير ومن
اختصاصه من بين سائر الاوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ اشهد فان التعليل بجميع الاوصاف او
بكل وصف لا يصح على ما قلنا * ثم الشيخ رحمه الله جعل الوصف ههنا بمنزلة الشاهد وجعله
في اول باب القياس بمنزلة الشهادة والاصل بمنزلة الشاهد * وهكذا ذكر في مختصر التقويم في بيان
اشتراط الملازمة فقال الملازمة شرط لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة
مختصة بلفظ وهو اشهد فتى اتى به يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب القبول
والافلا فكذا انقاس اذا اتى بلفظ منقول عن السلف يقبل واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب
القبول والعمل به والافلا * ويوافق ما ذكر في التقويم وهو ان التعليل لم يقبل ما لم يقم الدليل على ان
الوصف ملائم واذا صار ملائما لم يجب العمل به الا بالعدالة وذلك بكونه مؤثرا في الحكم وان عمل
به قبل التأثير صح فاما قبل الملازمة فلا يصح العمل به كالشاهد اذا شهد لم يقبل حتى يأتى بلفظ اشهد
او بما يماثله بلفظ اخرى ولا يصح العمل به قبل ذلك واذا جاء بلفظ اشهد لم يجب العمل به حتى يعدل
وان عمل به صح ونفذ اذا كان مستورا بلا خلاف * فعلى ما ذكره ههنا ولم يذكر قوله ثم لا يصح
الاداء الا بلفظ خاص اتم التمثيل * وعلى ما ذكر في التقويم ومختصره لا بد من ذكره لتمام التمثيل
قوله (واتفقوا) الى الشارطون لصلاح الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف
ملائمته الى موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نايبا عنه كاضافة ثبوت
الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباؤ الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه
تاب عنه لان الاسلام عرف واصما للحقوق لا قاطعا لها * وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح
سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملازمة * وهو المراد من قوله ذلك الى الملازمة ان يكون الوصف
على موافقة ما جاء عن السلف من العلة المقولة فانهم كانوا يعالون باوصاف ملائمة للاحكام
غير نايبة عنها كما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا * قال الغزالي رحمه الله المراد بالناسب
ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل
الذى هو ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان
ذلك لا يناسب * ونقل بعض اصحاب الشافعي في مصنفه عن القاضي الامام ابي زيد رحمه الله
ان المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول * ثم اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان
موافقا للوضع اللغوي حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء * اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى

واتفقوا في صلاحه
انه انما يراد به ملائمته
وذلك ان يكون على
موافقة ما جاء عن
السلف من العلة
المنقولة لانه امر
شرعي فتعرف منه
لا يصح كالمعمل به قبل
الملائمة لا يصح العمل
بشهادة قبل الاهلية
لكن لا يجب العمل به
الا بعد العدالة والعدالة
ههنا هي الاثر وانما
نعني بالاثر ما جعل
له اثرا في الشرع

الى اثبات المناسب بهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول السائل هذا بما لا يتلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج على بما يتلقاه عقل غيرى بالقبول اولى من الاحتجاج على ذلك الغير بعدم تلقى عقلي له بالقبول * ثم قال فكان الاولى ان يقال المناسب وصف ظاهر متضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة * ويمكن ان يجاب عنه باننا لا نعتبر الملائمة للالزام على الخصم بل لصحة العمل في حق نفسه والذي يناظر نفسه لا يكابر نفسه فيما يقتضى عقله * والملائمة بالهزم الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمني اى لا يوافقنى ولا يقال ملاومة بالواو فانها من اللوم * وقوله ولكن لا يجب العمل به اى بالوصف الا بالعدالة استدراك من مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة ويصح بعدها ولكن لا يجب الا بعد العدالة * قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب مالم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعي مالم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره اخالته فحينئذ يجب العمل به فالملائمة شرط لجوز العمل بالعلل والتأثير والاخلالة شرط لوجوب العمل بها * قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم يقبح كما لو قضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهر العدالة قوله (والعدالة عندنا هى الاثر) يعنى ليس الخلاف في تفسير صلاح الوصف انما الخلاف في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتأثير * ثم فسر الوصف المؤثر فقال وانما يعنى بالاثراى بالوصف المؤثر ما جعل له اثر في الشرع * ولعله انما فسر به ما ذكر رد المافسره البعض بالدوران وجودا وعدمافان صاحب القواطع روى عن ابى الطيب ان التأثير عنده ان يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها كالشدة في الحجر تثبت التحريم بوجودها ويزول بزوالها وكالرق في نقصان الحديد يوجد النقصان بوجوده ويزول بزواله * وفسر الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنى بالتأثير ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع اما مدلولاه عليه بالكتاب او بالسنة او بالاجماع اى يثبت اثر هذا الوصف بهذه الجمع * وذكر بعض الاصوليين ان اعلى انواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام * فالاول هو ان يظهر تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي ربما يقربه منكر القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مبانة لاتعدد المحل فانه ان ثبت ان علة الربوا في التمر الكيل فالجس ملحوظ به بلا شبهة وان ثبت ان علته الطام فالزبيب ملحوظ به قطعاً اذ لا يبقى الاختلاف حددا لاشخاص التي هي مجارى المعنى ويكون ذلك كظهور اثر الوقاع في ايجاب الكفارة على الاعرابى اذ يكون الترمي والهندي في معناه * وانما انى ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتأثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانهما لا يفترقان اصلا فيما توهم ان له مدخلا في التأثير * والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات

المتكثر بعد الإغناء فان تأثير جنسه وهو عذر الجون والحبض ظهر في عينه ايضا باعتبار الزوم
 المشقة والخرج * والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحائض
 بالمشقة فانه قد ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فانه مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في
 جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا
 اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار انه تخفيف في
 الصلوة * وكتعليل القتل بالثقل في ايجاب القصاص بحماية القتل العمد العدد وان فان جنس
 الجاية العمد. يعتبر في جنس القصاص كالاطراف مع انه ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين
 الخصم وهو وجوب القصاص في المحدد * ثم قال ولا خلاف بين القائسين في الاقسام
 الثلاثة الاولى انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والخيار انه حجة لكونه مغلبا
 على الطن قوله (وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه مخيلا) اي موقعا في
 القلب خيال القول والصحة فيثبت صحته بشهادة القلب * وذكر في بعض كتبهم ان الاخالة من
 اخالت السماء اذا كانت ترجح المطر لان المناسبة ترجح العلية لاشعارها بها * ثم العرض على
 الاصول احتياطا اي بعد ثبوت الاحالة يعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط
 لا بطريق الوجوب ليحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة * والفرق بينهما ان مناقضة
 الوصف ابطال نفسه باثر او نص او اجاع يرد على خلافه او ايراد ضرورة تخلف الحكم
 فيها عن الوصف و. معارضة الوصف ايراد وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك له
 بوصف من غير تعرض لنفس الوصف * ثم معنى عرض الوصف على الاصول ان يقابل
 بقوانين الشرع فان طابقتها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته
 وصار حجة * وقال صاحب القواطع ناقلا عن القاضي ابي الطيب مثال شهادة الاصول
 قولنا لا تجب الزكاة في اثاث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها
 مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكاة وسقوطها * قال وهذا طريق
 يفضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بناته شيئا يعطى بنيه مثله
 فاداسم انه اعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت ان شهادة الاصول
 دليل الصحة من هذا الوجه * قال ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره
 * وقوله من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى يجزى الزكاة على الصبي * وقوله ما حرم
 فيه النساء حرم فيه التفريق قبل التقابض * قال وامثال هذا تكثر فالاصول تشهد بصحة
 هذا التعليل * وانما تعرض على اصلين فصاعدا * قال شمس الاثمة رحمه الله وادنى ما يكفي
 لذلك اي للعرض اعلان بمنزلة عدالة الشاهد فان معرفتها بعرض حالهم على المزيكين وادنى
 ما يكفي لذلك عنده اثنان * يصح العمل به اي بالوصف الخيل * لانه اي لان الوصف
 بالعرض يصير حجة * وانما النقض جرح اي النقض يجرح الوصف بعد صحته فيخرج
 عن كونه حجة كجرح الشاهد بالرق يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعدما صح ظاهرا *

وقال بعض اصحاب
 الشافعي عدالته
 بكونه مخيلا ثم العرض
 على الاصول احتياطا
 سلامته عن المناقضة
 والمعارضة وقال
 بعض اصحابه بل
 عدالته بالعرض على
 الاصول فان لم يرد
 اصل مناقضا ولا
 معارضا صار معدلا
 وانما يعرض على
 اصلين فصاعدا فعلى
 القول الاول يصح
 العمل به قبل العرض
 وعلى الثاني لا يصح
 لانه به يصير حجة وعلى
 القول الاول صار حجة
 بكونه مخيلا وانما
 النقض جرح
 والمعارضة دفع

والمعارضة دفع اى انها لا تمنع الوصف عن العلية ولكن تدفع الحكم كاقامة الشهود على
الالغاء او الابرأء من المدعى عليه لا يمنع شهادة شهود المدعى ولكن تدفع حكمها وهو الالتزام
واذا كان كذلك لا يتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتماليهما كما لا يتوقف
شهادة الشاهد على انقطاع احتمال الجرح والدفع * احتج اهل المقالة الاولى وهم الذين
اثبتوا العدالة بالاخالة ولم يشترطوا التأثير بان الاثر معنى من الوصف لا يحس ليعلم بالحس
* ولكنه مما يعقل اى يدرك بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو المعتبر
عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القبول واثر الحجة صار حجة للعمل به
كذا ذكر في اصول شمس الاثمة والتقويم وغيرهما * وذكر الشيخ في الكتاب ان الاثر
معنى لا يعقل واراد به ان الاثر من الوصف ليس بمعنى يوجب العقل ويقتضيه لان ثبوت
الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يمتدى اليه ولم يرد به ان اثره اذا ثبت شرعا لا يدرك
بالعقل انه اثره * واذا ثبت انه غير محسوس ولا معقول وجب النقل عنه الى شهادة القلب
التي هي المعتبرة عند انقطاع الادلة * وهو كالتحرى اى جعل الوصف حجة شهادة القلب
مثل جعل التحرى حجة في باب القبلية بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة المحسوسة
* ويؤيده قول النبي صلى الله عليه وسلم لو ابضه بن معبد * ضع يدك على صدرك واستفت
قلبك فماحك في صدرك فدعه وان افنأك الناس به * فثبت ان العدالة تحصل بالاخالة * ثم
العرض اى عرض الوصف على الاصول بعد ثبوت حالته للاحتياط لالوجوب بمنزلة
مالو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزيكين
بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم ما لم يكن معلوما له * بخلاف الشاهد
المستور الحال حيث يجب العرض على المزيكين لتعرف حاله وان كان الاصل هو العدالة لانه
اى الشاهد يتوهم ان يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والعقل والبلوغ
والاسلام ما يبطل شهادته من فسق او غيره من ردة وحدوث زوجية واقامة حد في قذف
فاذا لم يكن حاله معلوم القاضي لا يثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض
حاله على المزيكين * فاما الوصف الذى هو علة بعد ما ثبت صفة الصلاحية فيه * فلا يحتمل
مثله اى مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرج عنه كونه علة بعد ما ثبتت صلاحيته بالملازمة
وعدالته بالاخالة فكان العرض على الاصول ههنا احتياطا فان سلم عما يقضه ويعارضه
بكونه مطردا في الاصول فتحكم وجوب العمل به يزداد وكادة * وان ورد عليه نقص
فذلك يكون جرحا بمنزلة الشاهد الذى هو معلوم العدالة اذ ظهر فيه طعن من بعض المزيكين
فان ذلك يكون جرحا في عدالته لان يبين به انه لم يكن عدلا * وان ظهر له معارض فان
ذلك يكون دفعا بمنزلة شاهد آخر يشهد بخلاف ما شهد به الاول كذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله
* ووجه القول الآخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على الاصول انه اى الوصف
اذا كان صالحا على مثال العلل الشرعية غير ما ب عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه

واحتج اهل المقالة
الاولى ان الاثر معنى
لا يعقل فقل عنه الى
شهادة القلب وهو
الخيال وهو كالتحرى
جعل حجة بشهادة
القلب عند تعذر
العمل بسائر الادلة
ثم العرض بعد ذلك
للاحتياط بخلاف
الشاهد لانه يتوهم
ان يعترض فيه بعد
اصل الاهلية ما
يبطل الشهادة من
فسق او غيره فاما
الوصف فلا يحتمل
مثله فاذا كان ملائما
غير ناب صار صالحا
واذا كان غريبا كان
معدلا ووجه القول
الآخر انه اذا كان
على مثال العلل
الشرعية كان صالحا
كالشاهد

كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغاً مسلماً وقد اتى بلفظ اشهدا وما هو في معناه كان صالحاً لان
يعمل بشهادته * ثم قد يحتمل اى الوصف ان يكون مجروحاً بان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل
ان يكون مجروحاً بالفسق * فلا بد من العرض اى عرض الوصف على المزيين وهم الاصول
ههنا دفعا للاحتمال كالأبد من عرض الشاهد على المزيين هناك لذلك فاذا سلم عن النقوض
والمعارضات ثبت عدالته * وذلك لان الاصول شهداء الله تعالى على احكامه كما كان الرسول
عليه السلام في حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة
العرض على الرسول صلى الله عليه وسلم في حيوته وسكوته عن الرد وادنى ذلك اصلان
* وذهب بعض من اوجب العرض الى انه لا بد من العرض على كل الاصول لان احتمال النقض
والمعارضة لا يقطع الا بالعرض على الجميع فرد ذلك * وقال ادنى ذلك اى اقل ما يجب العرض
عليه اصلان * ولا يعتبر وراء ذلك اى وراء الاصلين في وجوب العرض * لان التزكية
بالاحتمال لا ترد يعنى العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كانت امراً محتملاً لكونها
اخباراً عن عدم العلم بما يوجب الجرح لاعن العلم بعدم ما يوجب وربما وقف غير المزي على
بعض اسباب الجرح وربما يكون المزي كاذباً في التعديل فكان ينبغي ان يجب العرض على
جميع المزيين قطعاً للاحتمال بقدر الامكان الا انها لا ترد بالاحتمال لان الرجوع الى جميع
المزيين لقطع الاحتمال جرحاً بينا وقد اسقط الشرع ذلك مناب قوله وما جعل عليكم في الدين
من حرج فكذلك ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره
ووجب الاقتصار على الاولى وهو اصلان * قال شمس الأئمة رحمه الله ومن شرط العرض
على كل الاصول لم يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فالحصم يقول وراء
هذا اصل آخر هو معارض او ناقض لما تدعيه فلا يجد بدا من ان يقول لم يبق عندى دليل النقض
والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لانزام الحصم قوله (وجه قولنا) وهو ان عدالة الوصف
ثبت بالتأثير اذ حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذى لا يخس ولا يعاين حجة وتر جميع احتمال
الصواب على احتمال الغلط وما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال
بآثره الذى ظهر في موضع من المواضع * الا ترى اننا نعرفنا اى طلبنا معرفة صدق الشاهد
باحترازه عن محذور دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل
به على منعه عن الكذب الذى هو محذور دينه ايضا لان كل المحظورات من حيث يميل الطبع
اليها سواء وذلك اى صدق الشاهد مما يعرف وجوده بآثره اى اثر دينه كما بينا لا بالحس فثبت
ان طريق معرفة ما لا يخس الاستدلال بالآثر * او معناه ان صدق الشاهد بما يعرف وجوده
بظهور اثر نفس الصدق في غير هذا الموضع بان احتراز عن الكذب في سائر المواضع فيستدل
به على احترازه عنه في الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن سائر المحظورات فكان الاستدلال
بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلالاً بظهور اثر على اثر آخر والمؤثر هو الدين
والاستدلال بالاحتراز عن الكذب في غير هذا الموضع قريباً من الاستدلال

ثم قد يحتمل ان يكون
مجروحاً فلا بد من
العرض على المزيين
وهو الاصول هنا
وادنى ذلك اصلان
ولا يعتبر وراء ذلك
لان التزكية بالاحتمال
لا يرد ووجه قولنا
انا حاجتنا الى اثبات
ما لا يخس ولا يعاين
وهو الوصف الذى
جعل علماً على الحكم
في النص وما لا يخس
فانما يعلم بآثره الذى
ظهر في موضع من
المواضع الا ترى انا
تعرف صدق الشهادة
باحترازه عن محذور
دينه

هو الصدق * وكذلك اى وكما يعرف صدق الشاهد بما ذكرنا نعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثار صنعه كما اشار اليه تعالى في آيات كثيرة مثل قوله تعالى * ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار * الى قوله * لايات لقوم يعقلون * وقوله عز اسمه * ومن آياته ان خلقكم من تراب * الى قوله * ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره * وقوله جل ذكره * ان في السموات والارض * الى آخر الآيات * وقال على رضى الله عنه البعرة تدل على البعير واثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما تدلان على الصانع العليم الخبير * واستدلالا لا يجوز ان يكون منتصبا على الحال اذ المصدر يقع حالا يعرف الصانع مستدلين بآثار صنعه * وذلك اى معرفة الصانع انما يعرف بالوصف والبيان يعنى انا انما نعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان بوجه يجمع عليه بان يقول الاشياء الحكمة المتعة موجودة على وجه تقتضيه الحكمة فعرفنا ان لها موقدا ولا بد من ان يكون واحدا حيا قديما عالما قادرا حكيم * ويبين سائر الاوصاف الذى يجب الايمان به لان يقول عرفت بالاستدلال انه متمكن اذ وجهة اذ صورة لانا لا نرى في الشاهد موجودا الا متخيزا اذ جهة اذ صورة فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله بوجه يجمع عليه على هذا الوجه * على مانين يعنى في باب العقل * والظاهر انه اشارة الى الجواب عن قولهم الاثر ليس بمحسوس فوجب النقل الى تحكيم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر يعنى اثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو مما يعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه اى بان تبين ظهور اثره في محل يجمع عليه فانه لو بينه في محل مختلف فيه لم يصلح للالزام على الخصم * على مانين اى في هذا الباب * واذا كان الامر بما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الار محسوس الدال على غير المحسوس مثل البناء الدال على الباني والسموات والارض الدالة على وجود الصانع عز وجل * وبؤيده ما ذكر الشيخ في مختصر التقويم اما قولهم الاثر غير محسوس فسلم لكنه معقول وليس كل معلوم يكون معلوما بالحس بل يكون معلوما بالعقل ايضا وما كان معقولا فوق الذى كان محسوسا * الا ترى ان الشاهد يتعرف صدقه بمجانبته عن محظورات دينه وفي الحقيقة الاجتناب عن المعاصى ترك ذلك غير محسوس * ولما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم * فقال واما الخيال الذى اعتبره الفريق الاول فامر باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن لا يعنى من الحق شيئا * ولا يقال الظن معتبر في السرعة في وجوب العمل به كخبر الواحد وقياس * لانا نقول المعتبر هو الظن الذى قام دليل قطعى على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يبق ههنا دليل على اعتباره شرعا فوجب اهداره * ولانه اى الخيال امر باطن اى لا يمكن الوقوف عليه لغيره فلا يصح دليلا لمزما على الغير لان الجملة على الغير ما يقرر لغيره * الا ترى ان التحرى لما كان امرا باطلا لا يوقف عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان كل احد يعمل بتحريره دون صاحبه

وذلك مما يعرف
بالبيان والوصف
بوجه يجمع عليه على
مانين فوجب المصير
اليه كالاثر الدال على
غير المحسوس واما
الخيال فامر باطل لانه
ظن لا حقيقة له ولانه
باطن لا يصلح دليلا
على الخصم

وكلامنا فيما يصلح حجة على الغير * ولا دليلا شرعيا يعني انه اذا لم يصلح دليلا على الخصم لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا لان ما جعل دليلا في الشرع يصلح للالزام لانه حجة على الجميع * او معناه انه كما لا يصلح للالزام على الغير لا يصلح دليلا شرعيا بصلح العمل به لان غايته ان يجعل من باب الالهام والالهام ليس بحجة اصلا * وانه كما لا يصلح للالزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا في نفسه لان مبنى ادلة السرعة على الطهور يقف عليها كل واحد وهذا مما لا يقف عليه غير صاحبه * ولانه دعوى لانتفك عن المعارضة فانه اذا قال وقع في قلبي خيال ان هذا حق يتمكن الخصم من ان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد او وقع في قلبي خيال ان علي صحة فيصير به معارضا وهذه معارضة لازمة لانها لا تندفع بوجه والحجة اذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لان جمح الشرع لا يحتمل لزوم المعارضة كما لا يحتمل لزوم المناقضة لانها من امارات العجز والجهل والسفه وصاحب الشرع منزها عنها * واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا من كون على ما زعموا فان كل اصل شاهد مثل الاصل المعلن واقصى ما في الباب ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة النظائر وبكثرة الظاهر لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله لا يظهر به عدالته * هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة الشهادة فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا تظهر صحة الشهادة وقولهم فائدة العرض معرفة عدم ما يقض الوصف او يعارضه غير مسلم لانها انما يحصل اذا كانت الاصول محصورة وليست كذلك * فاما فرقهم اى فرق الفريق الاول من اصحاب الشافعي بين الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فبعد صلاحه للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء اختياره فيجب عرض حاله على المزين بخلاف الوصف فانه بعد ملايمته لا يحتمل ان يحدث فيه ما يبطل صلاحيته فيكون العرض فيه احتياطا لاحتمالا * فليس بصحيح لان الوصف بعد وجود الملايعة فيه يحتمل ان لا يكون علة كالاكل ناسيا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته بل يجعل السرعة اياه علة فتتمكن في اصله بعد نبوت الملايعة احتمال انه علة ام لا * فان ورد عليه معارض او مناقض ظهر ان الشرع ما جعله علة لان المعارضة والمناقضة اللازمتين لا تكونان في جمح السرعة * وان لم يظهر بقي محتملا * فكان الاحتمال في اصله اى فكان اعتبار الاحتمال المتمكن في اصل الوصف اولى من اعتبار الاحتمال المتمكن في المعارض على الاصل وهو الفسق المعارض على العدالة فان الاصل في الشاهد هو العدالة وفي كلامه الصدق نظرا الى العقل والدين الزاجرين عن القبح * ثم لو ثبت المحتمل في الوصف الملائم وهو عدم اعتبار السرعة اياه لم يبق علة اصلا مع ملايمته ولو ثبت المحتمل في الشاهد وهو الفسق بقي اهلية الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والاسلام فكان الاحتمال في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في المعارض عن العمل بشهادة المستور فلان يجمع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى

ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه لانه ان كان يقول هندی كذا فالخصم يعارضه بمثله فيقول هندی كذا ودلائل الشرع لا يحتمل لزوم المعارضة كما لا يحتمل لزوم المناقضة واما العرض على الاصول فلا يقع به التعديل لان الاصول شهود لا من كون واني لها التزكية من غير درك لاحوال الشاهد ومعاينته وهل يصح التزكية من لا خبر له ولا معرفته بالسهود فاما فرقهم بان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته بخلاف الوصف فليس بصحيح لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة بذاته بل يجعل السرعة اياه علة فكان الاحتمال في المعارض على اصله

الآثرى ان الوصف لا يبق علة مع الرد مع ﴿ ٣٥٩ ﴾ قيام الملامة والجواب عن كلامه ان الاثر معقول من كل

واخرى * الآثرى توضيح لقوله لكان الاحتمال في اصله * والجواب عن كلامه اى كلام الخصم وهو ان الاثر معنى لا يحس ولا يعقل * ان الاثر معقول اى معلوم من كل محسوس * لغة اى بطريق اللغة فان اهل اللغة يقولون سقاء فار واه وضربه فاوجعه وكسره فانكسره وهدمه فانهدم فهذه وامثالها لغات وضعت لآثار افعال مؤثرة * وعيانا اى بطريق المعاينة فان اثر الدواء السهل في الاسهال واثار المشى في الطريق واثار فعل البانى في البناء يعرف بالحس والمشاهدة * ومن كل مشروع معقول اى مفهوم * دلالة اى بطريق الاستدلال على ما بيناه من تعرف صدق الشاهد بالاحتراز عن محذور دينه قوله (وانما يظهر ذلك) اى كون الاثر معقولا في المشروعات اى معلوما بامثلة نذكرها * وذلك اى ظهور الاثر الامثلة على تأويل المذكور * تعليل خبر مبتدأ محذوف اى هذا تعليل * للطهارة اى طهارة الهرة فانها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة بما ظهر اثره وهو الضرورة كالا ضمير ين راجع الى ما * فصح التعليل به اى بالطوف * لما اتصل به من الضرورة اى لاتصال الضرورة بالطوف بالتعليل به لدفع نجاسة سؤر الهرة ولا ثبات حكم التخفيف في سؤره يكون استدلالا بعله * مؤثرة * الآثرى ان من اصابته نجاسة فيساول الميتة والدم فانه سقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لكان الضرورة كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه * وذكر الشيخ في مختصر التقويم ان قوله عليه السلام * انما هى من الطوافين والطوافات عليكم * اشارة الى وصف مؤثر لان الهرة لما كانت من الطوافين علينا لا يمكن الاحتراز عن سؤرها الا بخرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة دفعا للضرر والحرج وهذا وصف ظهر تأثيره شرعا فان النجاسة يسقط حكمها لكان العجز والضرورة فان الميتة بنجاسة بالاجاع خيضة ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة * وكذا طهارة البدن شرط لصحة الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهرا ثم اذا كان نجسا وليس معه ما يغسلها يصلى مع النجاسة وانما سقطت النجاسة لكان الضرورة * وكذا الحدث يسقط اعتباره عند عدم الماء فثبت انه اشار الى وصف مؤثر شرعا وعقلا * اوجب اى النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الاصل وهو حديث المستحاضة * الطهارة بالدم اى بسببه باعتبار معنى النجاسة الذى له اثر في ايجاب التطهير لا باعتبار معان اخرى من كونه جسما وما يعاون نحوهما ولم يوجد لها اثر في ايجاب الطهارة * وعقله اى ايجاب الطهارة بالانفجار الذى له اثر في الخروج * لانه اى لان انفجار دم العرق غير معتاد فيجوز ان ينفي عنه وجوب الصلوة والنوضي بخلاف دم الحيض والنفاس لان كل واحد منهما معتاد مستدام فيجوز ان يسقط به وجوب الصلوة والنوضي للحرج * ثم اشار الشيخ الى ان في هذا الحديث اشارة الى التعليل لحكم اخر بوصف مؤثر فقال والانفجار آفة ومرض لازم ليس في وسعها رده وامساكه * وهذا تردا لبيعة به * فكان له اى للانفجار اللازم اثر في التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة * قال الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته ان قوله عليه السلام لفاطمة بنت حبيش حين سالت عن دم الاستحاضة * انها دم عرق انفجر توضى * وصلى لوقت كل صلوة * اشارة

معتاد والانفجار آفة ومرض لازم فكان له اثر في التخفيف في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة

ومثل قوله لعمر رضى الله عنه وقد سأله عن القبلة للصائم فقال رأيت لو تغمضت بماء فمجهته كان يضر كتعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم والصوم كف عن شهوة البطن والفرج وليس في القبلة قضاءها لا صورة ولا معنى مثل المضمضة وقال في تحريم الصدقة على بنى هاشم رأيت لو تغمضت بماء ثم مجهته اكنت شاربها فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للارواح فكانت وسخا كالماء المستعمل واختلف اصحاب النبي عليه السلام في الحد فضر بوابا لأمثال مثل فروع الشجر وشعوب الوادى والانهار والجداول واحتج ابن عباس رضى الله عنهما فيه بقرب احد طرفي القرانة وهذه امور معقولة بانارها

الى احكام ثلاثة وتعليل له اباوصاف مؤثرة * احدها وجوب الصلوة * والثاني وجوب التوضي * والثالث الاكثفاء بطهارة واحدة لوقت الصلوة * اما الاول فلان دم الحيض اما اوجب سقوط الصلوة لانها عادة راتبة في بنات آدم فان الله تعالى خلقه في ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما في الدين من حرج فسقطت الصلوة عنهن بتلك الدم فاما دم الاستحاضة فدم عرق يوجد بعارض علة لا يكون عادة راتبة فيهن فايحجب الصلوة معه لا يؤدى الى الحرج فلم يصر عذرا في سقوط الصلوة * والثاني انه عليه السلام حلل لوجوب التوضي بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى مؤثر لان انفجار الدم مؤثر في اثبات النجاسة اذا الدم بالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة اذا العبد يقوم بين يدي الله تعالى ولا يكون اهلا لذلك الا بان يكون طاهرا * والثالث قال توضأي لوقت كل صلوة و اشار الى وصف مؤثر فقال انها دم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيلان الدائم ومع السيلان لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت منغولة بالطهارة ابد لا تحذف فراعنا عنها فلا يمكنها اذا الصلوة فوجب التوضي * وفي وقت الصلوة مرة واحدة ليكنها اداء الصلوة واسقط اعتبار الحدث بعده لما كان الضرورة والعجز تأثير في اسقاط النجاسة لما قلنا قوله (ومثل قوله) اى قول السى عليه السلام لعمر عطف على قوله وذلك مثل قول النبي عليه السلام في الهرة * وكلمة فقال وقعت زائدة لاحاجة اليها * وقوله تعليل خبر مبتدأ محذوف اى هذا تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم اى ضده * ويجوز ان يكون بمعنى الناقض اى الفطر هو الناقض للصوم لانه يناقز كده وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين * وليس في القبلة قضاء شهوة الفرج * لا صورة اعدم ايلاح فرج في فرج * ولا معنى لعدم الاتزال مثل المضمضة فانه ليس فيها قضاء شهوة البطن لا صورة لعدم وصول شى الى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح البدن بل كل واحد منهما مقدمة لقضاء شهوة فكما ان المضمضة لا تسد الصوم لعدم معنى الفطر فيها فكذلك القبلة * فعلل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للارواح بقوله تعالى * خذ من اموالهم صدقة تطهرهم * والوزر الحمل الثقيل والمراد الائم ههنا * فكانت وسخا كالماء المستعمل وكان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالى الامور وكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم ثمظيم واكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من معالى الامور * فهذا بيان تعليل السى عليه السلام باوصاف مؤثرة * ثم شرع في بيان تعليل الصحابة فقالوا واختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم في الجديعنى مع الاخوة في الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجاعة رضى الله عنهم الى تقضيل الجد على الاخوة وذهب على وزيد بن ثابت وجاعة اخرى رضى الله عنهم الى توريث الاخوة مع الجد فضر بوابا لأمثال فاما في الجدوا وفيما اختلفوا فيه بامثال فقل على رضى الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبت غصن ثم تفرع من الصغفر فان بالقرب بين الغصنين اقوى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست

بين الفرعين نفسيهما فكان لكل واحد منهما متر جميع فاستويا * وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه
مثل الجدمع الحافد كمثل نهري ينشعب من واد ثم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين
كمثل نهري ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي
والجدول بواسطة النهر * والشعوب جمع شعب وهو ما تشعب من قبائل العرب والعجم وكأنه
مستعار ههنا لما تشعب من الوادي والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما فيه
اي في ترجيح الجدمع بقرب احد طرفي القرابة فقال لا يبقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا
يجعل ابنا لابا باعتبار احد طرفي القرابة وهو طرف الاصلة بالطرف الاخر وهو الجزئية في
القرب * وهذه امور معقولة بأثارها اي ماذكروا من التمثيل والاحتجاج باحد طرفي القرابة
على الآخر تعليقات باوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر
وشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس * الا ان عباس رجح الجدول اقرب به منشعب
عن الجزئية كقرب الحافد ادا الحافد متصل بالبنت بواسطة ابنة اتصال جزئية والجدد متصل به
بواسطة ابنة اتصال جزئية ايضا ثم الحافد وان سفل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذا الجد *
وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات القرابة والقرب باعتبار المجاورة معنى
يرجع الى حال القرابة والتزجيج بالذات اولى من التزجيج بالحال قوله (وقد قال عمر لعبادة)
عن محمد بن الزبير قال امتشأ الناس عمر رضي الله عنه في شراب يرزقه فقال رجل من
الصاري انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر انني بسي منه فاتاه بشي منه قال ما اسسه
هذا بطلاء الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب نشاءه ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله
عنه عليه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن عيينه فقال عبادة ما اري النار تحل
شيئا فقال له عمر يا احمق اليس يكون خراثم يصير خلاثم تأكله * وفي هذا دليل اباحة شرب
المثلث وان كان مشتدا فان عمر رضي الله عنه انما استشارهم في المشتد دون الحلو وهو ما يكون
ممر الطعام مقويا على الطاعة في ليالي الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما اري النار تحل شيئا يعني
ان المشتد من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك اذ النار لا تحل الحرام فقال
له عمر يا احمق اي يقليل النظر والتأمل اليس يكون خراثم يكون خلاثا كانه يعني ان صفة الجرمية
بالتخلل تزول فكذلك صفة الجرمية بالطبخ الى ان ذهب منه الثلثان تزول * ومعنى هذا الكلام
ان النار لا تحل ولكن بالطبخ تنعدم صفة الجرمية كالذبح في الشاة عينه لا يكون محللا ولكنه
منه للدم والمحرم هو الدم المسفوح يكون محللا لانعدام ما لاجله كان محرما كذا في المبسوط
وهو قوله فعلل بمعنى مؤثر وهو تغير الطباع يعني الطبخ يغير طبعه وللتغير اثر في تبدل الحكم كالمنى
اذا صار حيوانا صار طاهرا وكذا الحمار ادا وقع في الملحمة وصار ملحوا والسارق ادا صار رمادا
قوله (وقال ابو حنيفة في اثنين اشتريا عبدا) اذا ملك الرجل مع اخر قربه بتمراء او هبة
او صدقة او وصية عتق نصيبه منه عند ابى حنيفة رحمه الله ويسعى العبد لشريكه في نصيبه ولا
ضمان على الذي عتق من قبله * وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان

وقد قال عمر رضي
الله عنه لعبادة ابن
الصامت حين قال ما
ارى النار تحل شيئا
اليس يكون خراثم
يصير خلاثا كانه
فعلل بمعنى مؤثر
وهو تغير الطباع وقال
ابو حنيفة رحمه الله
في اثنين اشتريا عبدا
وهو قريب احدهما
انه لا يضمن لشريكه
لانه اعتقه برضاه
وللرضاء اثر في
سقوط العدوان

موسرا ويسعى العبد لشريكه ان كان ميسرا لان القريب بالشراء صار معتقا لنصيبه فان شراء
القريب اعتاق ولهذا تأدى به الكفارة والمعتق ضامن لنصيب شريكه اذا كان موسرا كلو كان
العبد بين شريكين فاشترى قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن نصيب الآخر ان كان موسرا *
ولا يحنيفة رحمه الله انه اعتقه برضاء اي برضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان الرضاء اثرا في
سقوط ضمان العدو وان وهذا لان ضمان العتق يجب بالافساد او الائتلاف للملك الشريك فيكون
واجبا بطريق الجبران ورضاه بالسبب يغني عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع
الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضى به كلواذن له نصا ان يعتقه وكلوا تلتف مال الغير
بأدنه * واثبات الرضاء بوجهين * احدهما انه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه
موجب للعتق صار راضيا بعتقه على شريكه فهو كلوا الاستاذن احد الشريكين صاحبه في ان
يعتق نصيبه فاذن له في ذلك * والثاني ان المشتري صار كشخص واحد لا اتحادا لا يحجب من البائع
ولهذا لو قيل احدهما دون الآخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه به ولا شك ان كل واحد منهما
راض بالتلك في نصيبه فيكون راضيا بالتلك في نصيب صاحبه ايضا لما ساعده على القبول بل
يصير مشاركا له في السبب بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضاء به الا ان هذا السبب يتم
علة العتق في حق القريب وهو الملك ولا يتم به علة العتق في حق الاجنبي فكان القريب معتقا
دون الاجنبي ولكن معاونه فيسقط حقه في تضمينه لما عاونه على السبب * وهذا الكلام يتضح
لابي حنيفة رحمه الله في الشراء ولهذا عين في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشترى عبدا فاما في
الهبة والصدقة والوصية فكلما وصح لانه قبول احدهما في نصيبه صحيح بدون قبول الآخر
الا ان ابا حنيفة رحمه الله يقول هما كشخص واحد ايضا لكن في الهبة والصدقة والوصية قبول
الشخص في النصف دون النصف صحيح * ثم لافصل في ظاهر الرواية بين ان يكون
الشريك عالما بان المشتري معه قريب العبد او لا يكون عالما به وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة
رحمهما الله لان سبب الرضاء يتحقق وان لم يكن عالما به فهو كمن قال لغيره كل هذا الطعام وهو لا
يعلم انه طعامه فأكله المخاطب فليس للأذن ان يضمنه شيئا وكذلك لو قال لشريكه اعتق هذا
العبد وهو لا يعلم انه مشترك بينهما وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله ان رضاء انما
يتحقق اذا كان عالما به فاما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن شريكه * وروى بشر عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا لم يكن عالما فله ان يرد نصيبه بالعيب لانه لا يتم رضاء وقبوله
حين لم يكن عالما بان شريكه معتق وبدون تمام القبول لا يعتق نصيب الشريك فكان هذا
بنزلة العيب في نصيبه فان لم يكن عالما به كان له ان يرد ولو كان عالما به لم يكن له ان يرد كذا
في المبسوط * وقال محمد في ايداع الصبي اي في مسألة ايداع الصبي * لانه اي المودع
سلطه اي الصبي على استهلاكه اي استهلاك الشيء المودع * وهذا اشارة منه الى المعنى المؤثر
لانه لما مكه من المال قد سلطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلط من ان يكون جنائية
في حق المسلط بل يكون رضاء بالاستهلاك والرضاء بالاستهلاك يسقط الضمان على المسلط للمسلط
ثم ان بقوله احفظ يريد ان يجعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذا في حق البالغ
صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح في حالة الرق * وخص

وقال محمد رحمه الله
في ايداع الصبي لانه
سلطه على استهلاكه
وقال الشافعي رحمه
الله في الرنا لا يوجب
حرمة المصاهرة لانه
امر رجعت عليه
والنكاح امر جدت
عليه وهذه اوصاف
ظاهرة الآثار وقال
الشافعي في النكاح
لا يثبت بشهادة
النساء مع الرجال
لانه ليس بمال ولذلك
اثر في هذا الحكم لان
هذا المال هو المبتذل
فاحتج فيه الى الحججة
الضرورية واماما
ليس بمال فغير مبتذل
فيجب اثباته بالحججة
الاصولية ولز داد
خطره على ما هو
مبتذل

محمدا بالذكروان كان قول ابي حنيفة رحمه الله مثل قوله باعتبار التصنيف * وقال الشافعي رحمه الله في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجعت عليه اى هو امر يفضى الى اشد العقوبات واقبحها وهو الرجم * والنكاح امر جدت عليه لما ورد فيه من الفضائل فاني يتشابهان * وهذا استدلال منه في الفرق بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيحوز ان يكون سببها ما يحمد المرء عليه ولا يجوز ان يكون سببها ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم * واسارة ايضا الى ان الزنا لما كان امرا يرجم عليه كان واجب الاعدام باحكامه ولذلك وجب درؤه بالشبهات لينعدم ولا يظهر قبحه ان السبيل فيه الاعدام بما رآه في اثبات حرمة المصاهرة تقريره وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق به ما يترتب عليه بقاءه وهذه اى الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل او صاف ظاهرة الاثار كما بينا * وقال الشافعي رحمه الله في السكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه اى النكاح ليس بمال * ولذلك اى وللمعنى الذي ذكره وهو انه ليس بمال اثر في هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن في النكاح * لان المال هو المبتذل اى المستهان تجري المساهلة فيه وتكثر المعاملة به بين الناس * فاحتج فيه الى الجعة الضرورية وهى شهادة النساء مع الرجال التي فيها شبهة دفعا للخروج فان الاصل ان لا يكون لمن شهادة لبناء امره على التستر وعلى الغفلة والضلالة كما قال تعالى * ان تفضل احدهما * فاما ما ليس بمال مثل السكاح والطلاق ونحوهما فقير مبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون في محافل الرجال * فيجب اثباته بالجنة الاصلية وهى شهادة الرجال وحدهم لعدم تأديته الى الحرج قوله (وليزداد خطره عطف) على ما قبله من حيث المعنى وتقديره واما ما ليس بمال فيجب اثباته بالجنة الاصلية لعدم ابتذاله ولا زيدا خطره على ما هو مبتذل فان احتياج النكاح الى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة في العادات والاستشفاع بالعظماء واحضار الشهود والولى دل على خطره فلا يثبت الابحجة اصلية خالية عن الشبهة * قبحنا بما قلنا ان طريق تعليل السلف رحمه الله هو التعليل بالوصف المؤثر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان اعتبار الملائمة والتأثير واجب اتباعا للسلف جرينا في الفروع التي اختلفنا فيها مع الفقهاء فقلنا في مسح الرأس يعنى في انه لا يشترط فيه التكرار لا كمال السنة انه مسح فلا يسن تليته كمسح الخف * وهو مؤثر لان معنى المسح مؤثر في التخفيف فان المسح ايسر من الغسل وتأدى الفرض به دليل التخفيف وقد ظهر ان التخفيف في فرضه حتى لم يشترط استيعاب المحل بالمسح بخلاف المفسولات ولان يظهر في سنته بان لم يبق التكرار سنة فيه كان اولى لان السنة تع الفرض واضعف منه فكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها من الفرض * فاما قول الخصم انه ركن في وضوء فقير مؤثر في ابطال التخفيف اى لا ينفى ما ذكرنا من معنى التخفيف لان مسح الخف ركن ولا يسن تليته وكذا المسح في التيمم ففرغنا انه لا ركنية في ابطال التخفيف واثبات التكرار * وعلا في ولاية المالك في اى في اثبات ولاية النكاح بالصغر وفي انتفاؤها بالبلوغ حتى كان للاب ان يزوج الثيب الصغيرة كال بكر الصغيرة وليس له ان يزوح البكر البالغة الا برضاها كال ثيب البالغة عندنا * والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان

وعلى هذا الاصل جرينا في الفروع فقلنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تليته كمسح الخف لان معنى المسح معنى مؤثر في التخفيف في فرضه حتى لم يستوعب محله ففي سنته اولى فاما قول الخصم انه ركن في الوضوء فغير مؤثر في ابطال التخفيف وعللنا في ولاية المالك بالصغر والبلوغ وهو المؤثر لانها ما شرعت الا حقا للمعاجز كاللقة فصح التعليل بالجزم والقدرة لا وجود والعدم ولم يكن للبكره والثبابة في ذلك اثر وقلنا في صوم رمضان انه عين وهذا مؤثر لان النية في الاصل للتعين والتميز وذلك يحتاج الى ذكره عند المزاجية دون الانفراد وعلل بانه فرض ولا اثر للفرضية الا في اصابة المأمور وهذا اكثر من ان يحصى

من السكاح اى ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان النكاح * اوجع منكم بمعنى المصدر من
الانكاح ويجي المصدر على وزن المفعول قياس في المزيدي * وهو اى الصغر وصف مؤثر
لانها اى ولاية الانكاح ما شرعت الاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة
النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالفقة تجب على المولى حق العاجز عنها والمؤثر في ذلك
الصغر والبلوغ دون الثبابة والبراءة بدليل ثبوت الولاية وانتفاؤها في المال بالصغر والبلوغ *
وكذا الولاية على الذكر وانتفاؤها بالصغر والبلوغ * فصح التعليل بالعجز وهو الصغر
والقدرة وهو البلوغ للوجود والعدم اى لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبراءة والثبابة
في ذلك اى في اثبات الولاية واعدامها اثر * وقلنا في صوم رمضان انه صوم عين فيتأدى
بمطلق النية * وهذا اى وصف العينية مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية في
اصل وضعها للتمييز بين المحتملين فايحاجب اصل النية في العبادات للتمييز بين العادة والعبادة
وايجاب تعيين الجهة للتمييز بين تلك الجهة وغيرها * وذلك اى التمييز انما يحتاج الى ذكرها
اى ذكر التمييز على تأويل النية عند من اجهة الغير كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع حينها
ليس معه غيره فقد ارتفعت الحاجة الى تمييز الجهة فلا يشترط التعيين * وعمل اى الشافعي
في اشتراط التعيين بانه صوم فرض فلا بد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء وكالصلوة
ولا ابر للفرضية الا في اصابة المأمور اى في الاتيان بالمأمور به يعنى لا اثر لهذا الوصف
في ايجاب التعيين واسقاطه انما اثره فيما ذكر لا غير * فثبت اننا سلكنا طريق السلف في اعتبار
الوصف المؤثر في القياس * وهذا اى اعتبارنا الوصف المؤثر في الفروع المختلف فيها
اكثر من ان يحصى قوله (فان قيل التعليل بالاثار) الى آخره * قال الامام شمس الائمة
رحمه الله في تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اى التعليل بالمؤثر والقياس لا يكون الا لفرع
واصل فان المقايسة تقدير الشيء بالشئ وبمجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لا يكون
قياسا * ثم اجاب فقال قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون
مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعللة مستبطة بالرأى بمنزلة ما قاله الخصم ان تعليل
النص بعللة تعدى الى الفرع يكون مقايسة وبعلة لا تعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان
عللة شرعية للحكم * ثم قال والاصح عندي ان يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا
الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لو ضوحه وربما لا يقع
الاستغناء عنه فذكر مما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في ابداع الصبي لانه سلطه على ذلك فانه
لهذا الوصف يكون مقايسة على اصل واضح وهو ان من اباح الصبي طعاما فقتلناه لم يضمن لانه
بالاباحة سلطه على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل لو ضوحه * وما يذكر فيه الاصل ما قاله علماءنا
رحمهم الله في ملول الحره انه لا يمنع نكاح الامة ان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح
من الحركة ككاح حره وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرقي يصف الحل الذي يبتنى عليه عقد
النكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق في النصف الباقى بمنزلة الحر في الكل لانه

فان قيل التعليل بالاثار
لا يكون قياسا لانه لا
قياس الا بالاصل قلنا
يجمع عليه مثل قولنا في
ابداع الصبي انه سلطه
على استهلاكه لان
اصله اباحة الطعام
على اناسمى ما لا اصل
له علة شرعية لا قياسا
والصحيح انه قياس
على ما قلنا لكنه
مسكوت لو ضوحه
والله تعالى اعلم

ذلك الحال بعينه ولكن في هذا المعنى نوع غموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل * فثبت ان جميع ما ذكرنا استدلال بالقياس في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية يسمى مالا اصل له علة شرعية اى ثابتة بالشرع جعلها الشرع علة فيكون بمنزلة نص لا يحتاج الى اصل آخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم * على ما قلنا يعني في اول هذا الكلام ان الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه * لكنه اى الاصل مسكوت عنه لو ضوحه اى لظهوره والله اعلم

باب بيان المقالة الثانية

وتقسيم وجوهه وهو الطرد كذا في الباب المتقدم ان القايسين اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين وذ كر احد القولين في ذلك الباب وهو قول اهل الفقه فكان القول الآخر وهو قول اهل الطرد ثانيا بالنسبة اليه فعقد هذا الباب لبانه وذ كر الضمير الراجع الى المقالة في وجوهه بتأويل القول او الطرد * قسم في بيان الحجة اى في بيان كون الطرد حجة وغير حجة او في بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة عليهم * والثاني في تقسيم الجملة اى جملة ما هو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشابه من جملة ما ليس بحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة اى اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملائمة او تأثير لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد الذي هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اى المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تأثير في جميع الاصول اى في جميع الصور * وزاد بعضهم يعني على ما ذكره الفريق الاول * العدم مع العدم يعني جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما دليل صحة العلة دون مجرد الطرد * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة * وقال بعضهم انه يدل عليها ظنا وهو مذهب بعض الاصوليين واكراباء الزمان من اهل الجدل * وزاد بعضهم اى على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له يعني شرط ان يكون المصوص عليه قائما في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام * لا يقضى القاضي وهو غضبان * معلل بشغل القلب لدوران الحكم معه وجودا وعدما ولا حكم للمصوص عليه وهو الغضب اولفس النص في الحالين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضى حرمة لوجود الغضب المنصوص عليه واداو جد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش او نحوهما ثبت الحرمة مع ان النص لا يقتضى حرمة لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجودا وعدما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة * وقيل اشتراط قيام النص ولا حكم له في الحالين انما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة فاما عند من لم يجعله حجة فلا لان

باب بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطرد

اعلم بان الاحتجاج بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه الى الصورة افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به فسادا والكلام في الباب قسما قسم في بيان الحجة والثاني في تقسيم الجملة وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الاصول وزاد بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له

قيام النص وعدم حكمه ان تصور في حال عدم الوصف كما قلنا لا تصور في حال وجود الوصف فان شغل القلب ان وجد بالفضب يكون النص قائما مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وان وجد به غيره لا يكون النص قائما لان معنى قيام النص ولا حكم له قيامه في هذه الصورة وتناوله لها مع عدم حكمه فيها لقيامه في نفس الامر فاذا لم يكن المفهوم حجة لا يكون للنص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجب في نفى الحكم ولا في اثباته فلا يكون النص قائما في هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف من موجب النص فيكون النص قائما ولا حكم له قوله (واحتجوا) اي اهل الطرد جميعا على كون الطرد دليل صحة العلة بان الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف فظواهرها يقتضي جواز التعليل لكل وصف الا مقام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان كل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل والعمل به فيحوز اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة اماراة النقص وذلك غير جائز على صاحب الشرع * ولان علل الشرع امارات اي علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذ المنبت في الحقيقة هو الله جل جلاله واذا كانت امارات لم يشترط فيها ان يكون معقولة المعاني لان اماراة الشيء ما يكون ذلك الشيء موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول يضاف وجود ذلك الشيء اليه كالمنازة للمسجد والميل للطريق * ولان الدور ان مهمما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن مادة يكون المدار هو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعي انسان باسم يفضب ثم ترك دماؤه به فلم يفضب وتكرر ذلك منه مرارا اعلم ان دعاه بذلك هو سبب العضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويتبعون له داعين بذلك الاسم المفضب له * ولان عدم الاطراد لما كان دليل فساد العلة يكون الاطراد دليل صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد واسطة قوله (والجواب) اي من كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا * يعني النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة على مامر * وذلك اي صيرورته شاهدا * لا يقتضي الشهادة بكل وصف اي لا يقتضي ان يكون كل وصف منه شهادة لان القياس متحقق ببعض الاوصاف بل يقتضي ان يكون شهادته بوصف خاص متميز من بين سائر الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو الحر العاقل البالغ العدل شاهدا * ثم لم يجب اي لم يدل ذلك ان يكون لفظة منه شهادة بل بعض اللفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر اللفاظ مثل قوله اشهد فانه تميز من بين اللفاظ التي تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اتيقن او اخبر او اعلم بالوكادة التي فيه فانه يني عن المشاهدة التي هي السبب المطلق لاداء الشهادة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله * اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والافدع ولهذا كان اشهد من الفاظ اليمين فكذا ههنا لا بد من

احتجوا جميعا بان
الدلائل صحة القياس
التخصيص وفسادون
وصف وكل وصف
منزلة نص من
النصوص ولان علل
الشرع امارات غير
وجبة فلا حاجة بنا
الى معنى يعقل
الجواب ان الشرع
جعل الاصل شاهدا
ذلك لا تقتضي
شهادة بكل كما
جعل كامل الحال من
ناس شاهدا ثم لم
يجب ان يكون كل
لفظة شهادة الا بمعنى
معقول يوجب تمييز

ان يكون الوصف متميزا من بين سائر الاوصاف بدليل معقول * ولان كل وصف لو صلح
علة والاوصاف محسوسة مسموعة لشارك السامعون واهل اللغة كلهم الفقهاء
في المقاييسات ولما اختلف بها الفقهاء فعلم ان المقاييس مبنية على معان تفقه لا اوصاف تسمع
كذا في القويم * ولا عرف وجه تعلق الاستثناء في قوله الابعث معقول وكان من حق
الكلام ان يقال ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة بل وجب ان يكون بعض الالفاظ شهادة
وذلك البعض لا يتميز الابعث معقول بوجوب تميزا * واما قوله اى قول الخصم * انها اى
العلل امارات فكذلك اى فيما ذكر لكن في حق الله تعالى لانه هو الشارع للاحكام في الحقيقة
والموجب لها فاما في حق العباد فلا لانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل وان كانت الاحكام
ثابتة بنسبه جل جلاله كما نسبت الاجزئة الى افعالهم بقوله عز اسمه جزاء بما كانوا يعملون
مع ان الاجزئة فضل من الله او عدل * ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات المسروعة اجزئة
مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الزنا والقذف والسرقة * وما يجرى
بجراه اى مجرى ما ذكرنا مثل نسبة الحل الى السكاح والحرمة الى الطلاق * فكانت اى العلل
غير موجبة في الاصل بذواتها ولهذا لم يكن موجبة قبل الشرع * ولكنها اى العلل جعلت
موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة يعنى كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق
الذى يليق بها وهو ان ينسب الاحكام اليها بان يقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع
والحل حكم الكاح فهذا النوع من النسبة يليق بها فانه نسبة حقيقة لا يجب اليها في حق الله
تعالى وفي علمنا ايضا فلا * وهذا كما يجب القصاص على القاتل فانه مضاف الى القتل وان كان
المقتول ميتا باجله في حق علمنا ثبت ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا
كان كذلك اى كان الامر كما قلنا وهو ان العلل صارت موجبة شرعا في حقنا * لم يكن بد من
التمييز بين العلل والشروط اى من دليل يميز بينهما ويجرد الاطراد لا يميز لانه يوجد مع الشرط
ايضا * وكذلك العدم عند عدمه هذا جواب عما قال الفريق الثانى ان وجود الحكم عند
وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون علة فلا يتعين جهة كونه علة الا بعدم الحكم عند
عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلا يميز العلة عن غيرها * وقال وكذلك العدم عند عدمه اى
كما لا يصلح الاطراد دليلا يميز لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا يميز ايضا * لانه
اى الوصف يزاحه الشرط فيه اى في عدم الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد مع
العلة وجودا وعد ما يوجد مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء الزكاة ووجوب
صدقة الفطر ووجوب الطهارة كما يدور مع النصاب والرأس وارادة الصلوة التى هى اسبابها
وجودا وعد ما يدور مع الحول ويوم الفطر والحدب التى هى شروطها وجودا وعد ما
ايضا وكذا العتق كما يدور مع الاعتاق يدور مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر
وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الا بوجود الشروط فتدور الاحكام مع الشروط
وجودا بوجود الاسباب وتعدم عند عدمها على الاطلاق * قال الشيخ في شرح التقويم

فاما قوله امارات
وكذلك في حق الله
فاما في حق العباد
فانهم مبتلون بنسبة
الاحكام الى العلل
كما نسبت الاجزئة
الى افعالهم ونسب
الملك الى البيع
والقصاص الى القتل
وما يجرى مجراه
فكانت غير موجبة
في الاصل ولكنها
جعلت موجبة
شرعا في حقنا على
ما يليق بها وهى
النسبة ليس وجب
القصاص على القاتل
وقد مات القاتل
باجله واذا كان
كذلك لم يكن بد من
التمييز بين العلل
والشروط ومجرد
الاطراد لا يميز وكذلك
العدم عند عدمه لانه
يزاحه الشرط فيه
ولان نهاية الطرد
الجهل لانه يقال له
وما يدريك انه لم يبق
اصل مناقض او
معارض

اما قولهم العدم عند العدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا فليس بشئ لان الوجود عند
الوجود كما يكون اتفاقا يكون العدم عند العدم اتفاقا ايضا فلا يصلح حجة * ولا نهاية الطرد
الجهل اى الجهل بوجود المعارض والمناقض فانه لا يمكنه ان يقول ليس لهذا الوصف مناقض
ولا معارض اصلا بل غاية امره ان يقول الى ما وجدت له معارضا ولا مناقضا لانه لا يمكنه
الطرد في جميع الاصول * وهل ثبت ذلك اى وما ثبت عدم المعارض والمناقض عندك الا
بالوقوف عن طلبهما * وقد كان يتأدى اى يتهى لك * ذلك اى الوقوف عن الطلب والحكم
باتقاء المعارض والمناقض قبل الطرد * واما العدم فليس بشئ فلا يصلح دليلا اى لا يصلح
في نفسه دليلا على شئ لان الدليل على السى امر وجودى * وكيف يصلح اى عدم الحكم
عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى يعنى
ولئ سلما انه يصلح دليلا في نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف
لا متنع ثبوت الحكم عند عدم علة بعلة اخرى ولا تقتضى ذلك ان لا تكون للحكم واحدا لعله
واحدة وقد ثبت في الشرع لحكم واحد علل متعددة كاللوم والاعماء وخروج المجاسة من
السييلين ومن غيرهما لاتقاض الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء للملك
وكالردة والكفر المفضى الى المحاربة والبغى والزنا بعد الاحصان لباحة القتل * فلا يصلح
شرط عدمه برفع الطاء والنسب مصدر مضاف الى المفعول والضمير للحكم اى لا يصلح
اشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف لصحة كون الوصف علة * وصحح في بعض الشروح
بنصب الطاء فليل معناه فلا يصلح عدم العلة شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت الحكم بعلة
اخرى واذا لم يصلح شرطه كيف يستدل بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك
الوصف ولهذا اذا كانت العلة منحصرة يصح الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة
وبالعكس * والوجه هو الاول * وعبرة بعض المحققين ولو كان العدم عند العدم دليل الصحة
لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لان بالوجود عند العدم لا يبق دليل الصحة وهو العدم
عند العدم كالوجود عند الوجود عندكم لما كان دليل الصحة كان العدم عند الوجود دليل
الفساد لزوال دليل الصحة به واتفاق الكل ههنا على جوار الحكم في محل يعمل تدل على ان
الوجود عند العدم ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل الصحة ضرورة * واما
استدلالهم بحصول الظن او العلم بالدعاء باسم مغضب فليس بصحيح لاننا لانسلم حصول العلم
او الظن بكون ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه لو لا ظهور انتفاء غير ذلك من
الاصناف ببحث او بانه الاصل لم يظن والبحث طريق مستقل بفسد ويقوى بالدوران * وذكر
في القواطع ان احكام الشرع مرتبطة بطريق علمى او ظنى يستند الى سبب واذا خلا عن هذين
الطريقين يكون مجرد احتكام على السرعة والطرد لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذى ربطه به اثباتا
لوربطه به نفيا لم يترجح في مسلك الظن احدهما على الآخر فبطل التعلق به * الا ترى ان
القياس الفاسد قد يطرده كما سيجى بيانه ولو كان الاطراد دليل صحة العلة لم يقيم هذا الدليل

وهل ثبت ذلك لك الا
بان وقفت عن الطلب
وقد كان يتأدى لك
ذلك قبل الطرد واما
العدم فليس بشئ فلا
يصلح دليلا وكيف
يصلح مع احتمال ان
يثبت بعلة اخرى فلا
يصح شرط عدمه الا
ترى ان مثل هذا لا
يوجد في علل السلف

على الاقيسة الفاسدة * وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد على الفساد على دلالة الاطراد على الصحة فاسد لان عدم الاطراد دليل القرض والقض باطل فاما الاطراد فغايتة انه يدل على عدم القرض او لا يدل على القرض فلا يلزم منه كونه علة * فان قيل قد اتفقنا ان الطرد والعكس يصلح دليلا على العلة في الاحكام العقلية فكذا في الاحكام الشرعية وهذا لان العلة ما ثبتت به الحكم والمثبت في الحقيقة هو الله تعالى في الحقائق والحكميات جميعا فان الجاعل للذات متحركا هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما ان المنبت للملك هو الله تعالى ولكن بسبب البع ثم العلة في الحقائق تثبت بالطرد والعكس فكذا في التشريعات * قلنا الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة فاما العلل الشرعية فبنية على مصالح العباد وانما تختلف باختلاف الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل تعرف علل الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا في الباب المتقدم اليه اشير في الميزان * الا ترى ان مثل هذا اي مثل التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فانه لم يرو عن احد من الصحابة انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه واقوى دليل في صحة القياس اجماعهم وانما نظروا في الاقيسة من حيث المعاني وسلموا طريق المراد والمصالح التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا هملوه ولا تركوا التعليل به وكذلك سائر الامة المقتدى بهم * قال صاحب القواطع واذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع سعيهم الى البحث عن المعاني الخفية المؤثرة قوله (واما من شرط قيام النص) انما شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم حكمه في الخالين لان الحكم اذ وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدهما لم يكن اضافة الحكم الى المعنى باولى عن اضافته الى الاسم كتكريم العصير اذا اشتد وسمى خرا وزوال الحرمة عند زوال الشدة والاسم اما اذا كان الاسم قائما في الخالين والحكم دائر مع المعنى وجودا وعندما زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم فبين المعنى لكونه علة وصار كما اذا تعين جهة المجاز في النص لا يبقى لتحقيقه حكم بوجه * واحتج بآية الوضوء فان وجوب الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلوة ولما علت بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدمه حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام الى الصلوة والمنصوص عليه وهو القيام الى الصلوة او النص قائم في الخالين ولا حكم له * ويقول الى صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان فان حرمة القضاء فيه رتب على الغضب ولما حلل بشغل القلب دار الحكم وجودا وعدمه حتى حل القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله مع عدم الغضب والنص قائم في الخالين ولا حكم له * الا ان هذا اي ما ذكر الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم كلمة شرط لا يكاد يوجد الا

واما من شرط ان يكون النص قائما في الخالين ولا حكم له فقد احتج بآية الوضوء ويقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضى القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل القضاء عند شغله بغير الغضب الا ان هذا شرط لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض الاصول ظاهرا فكيف يجعل اصلا وذلك غير مسلم ايضا لان الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو بدل عن الماء معلقا بالحدث

تادرا * وذلك من حيث الظاهر ايضا لان من حيث الحقيقة فكيف يجعل اصلا اى لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لاحكم له * على ان من شرط صحة التعليل اى يبقى الحكم فى المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك انه فساد القياس لادليل صحته وكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل الانتعدي حكم النص الى محل لانص فيه فاذا لم يبق له حكم فاقى شئ يتعدى الى الفرع * وذلك غير مسلم اى قيام النص ولاحكم له بناء على دور ان الحكم مع الوصف المعلن به غير مسلم فيما ذكر من النصين ايضا * ومعنى قوله ايضا انه مع ندرته غير مسلم ههنا لان الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل * قال الشيخ رحمه الله فى نسخة اخرى العلة الموجبة للوضوء ارادة الصلوة على ما مر فان سلمنا ان الحدث سبب فنقول ذلك حدث بالاستدلال بالنص بما ذكر * وكذلك ذكر العسل اى وكذا ذكر التيم معلقا بالحدث ذكر الغسل معلقا به ايضا والنص فى البدل النص فى الاصل * لانه اى البدل يفارق الاصل بحاله لا بسببه من حيث انه يجب فى حال لا يجب فيه الاصل فكان ذكر السبب فى البدل بقوله تعالى * او جاء احد منكم من الغائط * بيانا انه هو السبب للاصل الا ترى انه تعالى لما ذكر الغسل بقوله جل ذكره فاغسلوا ولم يذكر ما يغسل به وذكر الماء فى البدل بقوله عز اسمه فان لم تجدوا ماء فتيمموا كان ذلك بيانا ان الغسل واجب بالماء فكذا هذا * فان قيل هذا اثبات للحدث فى الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره فى البدل على ثبوته فى المبدل وهو فى بيان ثبوته بالصيغة * قلنا اراد بالثبوت بالصيغة ههنا ان لفظا من الفاظ النص يدل عليه فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر بالتوضي عند وجود الماء مرتب على الحدث * و اراد بثبوته بالدلالة على الثبوت بمضمرة فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لم يدل على اضرار لان العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام بل فى كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع اضر فيه من مضاجعكم اى اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة فاغسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة انه لو كان يقرأ هكذا والقيام من المضاجع كناية عن النوم اى عن التنبه عن النوم والنوم دليل الحدث لانه سببه بواسطة استرخاء المفاصل * واذا ثبت ان اشتراط الحدث لهذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص ساقط بل هو قائم مع حكمه فى الحال * قال القاضى الامام رحمه الله الحدث شرط زيد فى الآية لا بل رأى ولكن بدلالة النص فانه قال * ولكن يريد ليظهركم * وقال فى الاغتسال * وان كنتم جنبا فاطهروا * وقال فى بدل الوضوء او جاء احد منكم من الغائط او لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وانما يتعلق وجوب التيمم الذى هو بدل بما يجب به الاصل فتعين ان المراد بصدر الآية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا لما فى الآية ما يدل عليه ونحن لم نذكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة

وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهريين فقال جل ذكره وان كنتم جنبا فاطهروا قال وان كنتم مرضي او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا والنص فى البدل نص فى الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه واما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اى من مضاجعكم وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث

بالرأى فانها تجري مجرى النسخ فهذا يشير الى ان الوجهين المذكورين من باب الدلالة *
 واليه يشير تقرير شمس الائمة ايضا قوله (وهذا النظم) اى اختير هذا النظم وهو ان الحدث
 لم يذكر في الوضوء الذى هو الاصل وذكر في البدل وهو التيم لان الوضوء مطهر
 بنفسه وحقيقته كما قال تعالى * ولكن يريد ليظهركم * فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة لان
 المطهر ما ثبت الطهارة ويقتضى ذلك ثبوت النجاسة ليصح اثبات الطهارة فان اثبات الثابت
 مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث * بخلاف التيم لانه ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة
 فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلولا ذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط
 فيه بل يجب التيم لكل صلوة عند عدم الماء تعديدا * ويلزم على هذا التقرير ان الحدث
 قد ذكر في الغسل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا مع انه تطهير حقيقة كالوضوء فاشار الى
 الفرق بينه وبين الوضوء فقال والوضوء متعلق بالصلوة اى شرعه لاجل الصلوة وسبب
 وجوبه ارادة الصلوة * والحدث شرطه اى شرط وجوبه عرف ذلك بذكره في البدل
 كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل
 صلوة اما بطريق الفرض او الندب فاذا كان محدثا كان الامر في حقه للايجاب فيكون الوضوء
 فرضا واذا لم يكن محدثا كان الامر في حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة
 * فاما الغسل فليس بمسنون لكل صلوة بل هو فرض خالص اى الغسل الذى تعلق به
 الصلوة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع الا مقرونا بالحدث بقوله عز اسمه * وان كنتم
 جنبا فاطهروا * ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيد لان المدعى ان الغسل لكل صلوة
 ليس بمسنون وبشرعية الغسل للجمعة والعيد لا يثبت ككون الغسل سنة لكل
 صلوة على ان كلامنا فيما ثبت بالكتاب وبإشارته وذلك ثبت بالسنة * وذكر في الكشف
 * فان قلت ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة محدث وغير محدث فما وجهه
 * قلت يحتمل ان يكون الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان يكون للندب
 * وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم واخلفاء بعده انهم كانوا يتوضأون لكل صلوة * فان
 قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الايجاب ولهؤلاء
 على وجه الندب * قلت لا لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الانفاذ والتعمية وقيل
 كان الوضوء لكل صلوة اول ما فرض ثم نسخ قوله * وكذلك الغضب اى وكما ان الحدث
 ثابت بدلالة النص لا بالرأى الغضب معلول بشغل القلب اى المراد منه شغل القلب لان
 الغضب سببه وقد يسمى الشئ باسم سببه كذا ذكر الشيخ في بعض مصنفاته * وقط لا يوجد
 غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم ولا حكم له لا باحة القضاء مع وجود
 الغضب عند فراغ القلب لا نالنا ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه
 لا يخلو عن شغل البتة فتبين ان الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص
 ولا حكم له * قال القاضى الامام رحمه الله وكذلك قول النبي عليه السلام لا يقضى القاضي

وهذا النظم والله اعلم
 لان الوضوء مطهر
 فدل على قيام النجاسة
 فاستغنى عن ذكره
 بخلاف التيم والوضوء
 متعلق بالصلوة
 والحدث شرطه فلم يذكر
 الحدث ليعلم انه سنة
 وفرض فكان الحدث
 شرطا لكونه فرضا
 لا لكونه سنة فاما
 الغسل فلا يسن لكل
 صلوة بل هو فرض
 خالص فلم يشرع الا
 مقرونا بالحدث وكذلك
 الغضب معلول بشغل
 القلب وقط لا يوجد
 الغضب بلا شغل ولا
 يحل القضاء الا بعد
 سكونه وانما التعليل
 للتعديدية

واما تقسيم هذه الجملة فان اول اقسامه الاطراد وجودا ﴿ ٣٧٢ ﴾ او وجود او عدما والذي يليه الاحتجاج:

حين يقضى وهو غضبان كناية عن القضاء وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع كما صار قوله تعالى فلا تقل لهما اف كناية عن الايذاء حتى صار الشتم بمنزلة عقل ذلك بدلالة محل الخطاب ما هو من التعليل بالرأى للقياس في شئ* وانما التعليل للتعديدية اى التعليل ابداء لتعديدية الحكم الثابت بالنص الى محل لانص فيه فاشترط وجود النص ولا حكم له يمنع التعليل فيكون فاسدا قوله (واما تقسيم هذه الجملة) اى جملة ما هو احتجاج بلا دليل من الاطراد ونحوه* فاول اقسامه الاطراد لانه على نهج العلل فان الوصف المطرد من اوصاف النص قد يكون ملايما وقد يكون مؤثرا في نفسه وان لم يبين الطارد تأثيره فيكون مقدما على سائر الاقسام* والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم لانه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع* والذي يليه الاستصحاب لانه ليس بدليل لاثبات الحكم ولكنه حجة لبقاء ما كان على ما كان* والذي يليه تعارض الاشياء لانه حجة عند البعض* والذي يليه مالا يستقل* الا بوصف يقع به الفرق الا انه وصف بجمع عليه فكان مقدما على وصف مختلف فيه* ثم الوصف المختلف فيه مقدم على مالا يشك في فساده لان ذلك الوصف المختلف فيه حجة عند الخصم* ثم هو مقدم على الاحتجاج بان لا دليل لانه ليس باقل من العدم كذا ذكر في بعض الشروح* اما الاول اى عدم صحة الوجه الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود اى بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او كثرة اداء الشهادة يعنى بالنظر الى نفس الوصف وهو كقولهم في المسح ركن في الوضوء فيسن تليته فوصف الركنية موجود في غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها اصل بنفسه فكان فيه كثرة الشهود الا ان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكثير اداء الشهادة* قال القاضي الامام الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا انما وجد في كل اصل على العموم فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته في كل مجلس قضاء فلا يصير التكرار والاثبات على الاداء تعديلا* او نقول كل اصل شاهد بنفسه بذلك الوصف فيه فيكون بمنزلة شهودا ورواة كثيرة فلا تصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قل الكثرة* ولان الوجود قد يكون اتفاقا اى وجود الحكم عند وجود وصف قديقع بطريق الاتفاق* والعدم قديقع لانه شرط اى العدم عند العدم قديقع باعتبار انه شرط فان المعلق بالسرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود ولا العدم دليلا على صحة العلة* ثم استوضح ما ذكر من ان الاطراد لا يصلح دليل الصحة بقوله الا ترى ان وجود الشئ اى مجرد وجود شئ ليس بعلة لبقاء ذلك الشئ فان الوجود لو كان علة للبقاء لما فنى شئ في الدنيا ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق* فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه اى يصلح الوجود بنفسه علة لوجود غيره من غير نظر الى معنى آخر من تأثير او اخالة لان البقاء اسهل من الابتداء فلما لم يصلح نفس الوجود سببا للبقاء فلان لا يصلح سببا للايجاد ابتداء وهو اتحاد الحكم كان اولى* وهذا بخلاف العلل المؤثر فانها علة الوجود في غيره ولم تكن علة للبقاء في نفسها لانها كانت علة

باستصحاب الحال والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم والذي يليه الاحتجاج بتعارض الاشياء والذي يليه الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق والذي يليه ان يكون الوصف مختلفا ظاهر الاختلاف والذي يليه مالا يشك في فساده والذي يليه الاحتجاج بان لا دليل اما الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة بل باهلية الشاهد وعدالته واختصاص ادائه ولان الوجود قديكون اتفاقا والعدم قد يقع لانه شرطه الا ترى ان وجود الشئ ليس بعلة لبقاءه فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه وكذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلا لجواز وجوده بغيره

باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود واثرها يظهر في العير لا في نفسها اما الوجود فتأبى بالنسبة الى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة في نفسه بالطريق الاول * واما ما يقال الوجود علة الرؤية فالمراد منه ان الوجود هو الذي قبل الرؤية لانه مؤثر في الرؤية * وكذلك وجود الحكم اى كان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة العلة لا يصلح العدم عند العدم دليلا على الفساد ايضا لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لان ثبتت الحكم بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز ان يثبت بغيرها فلا يدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة * لجواز وجوده اى وجود الحكم بغيره اى بغير الوصف الذى هو علة قوله (ووجود العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا) اهل الطرد لا يزول تخصيص العلة فتخلف الحكم عن الوصف الذى جعل علة يدل على انتفاضه عندهم واهل التأثير لا يجعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضة لكن القائلين بجواز التخصيص منهم مثل القاضي الامام ابى زيد وعنده يقولون لا يتخلف الحكم عن العلة المؤثرة الا لما منع فوجود المانع يكون تخصيصا للعلة * ومن انكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون تخلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لقوات وصف من العلة فينعدم به العلة بمنزلة علة ذات وصفين ادا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لما منع تخصيصها مع وجودها * فالشيخ رحمه الله رد المذهب الاول بقوله ووجود العلة اى وجود صورة العلة ولا حكم بنفسه اى لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذى هو علة * لا يصلح مناقضا اى لا يكون نقضا لجواز ان يقف الحكم اى يتمتع لقوت وصف من العلة ذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علة كالتصاب علة لوجوب الزكوة ولكن بصفة التماء فبدونه لا يعمل في الايجاب لعدم تمام العلة بقوات وصفها فلا يكون مناقضة * ورد المذهب الثانى بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا * ويحتمل هذا الكلام وجوها ان يكون الضمير ان في ذكره وعليه للعلة على تأويل الوصف والواو للحال * هو المعنى لا يكون ذكر الوصف الذى هو علة بدون الحكم تخصيصا للعلة مع ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم لعدم العلة بناء على قوات وصف من العلة * او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان التعليل يدل على ان ذلك الوصف علة له تخصيصا للحكم بتلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى ثبت الحكم بها عند عدم هذا الوصف لما بينا * وان يكون الضمير الاول للمعلل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثانى للعلة على تأويل الوصف ويكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اى ولا يكون ذكر المعلل هذا الكلام وهو قوله قد دل التعليل على هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكمه لما منع تخصيصا للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة بقوت وصف منها وان كانت صورتها موجودة * وان يرجع الضمير الاول الى قوات الوصف من العلة والثانى الى الوصف العائب منها والواو للحال اى لا يكون

ووجود العلة ولا
حكم بنفسه لا يصلح
مناقضا لجواز ان
يقف الحكم لقوت
وصف من العلة
ليس بعلة بنفسه فلا
يكون مناقضة وقد
دل عليه التعليل
تخصيصا على ما بين
ان شاء الله تعالى الا
ان هذا لم ينعى العلل
ظاهرا فكان مقدما
في اقسامه

ذكر فوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتتمام العلة
تخصيصا لليلة يعني اذا فوات وصف من العلة وامتنع الحكم عنها بقواته يسميه من جوز
التخصيص مانعا مخصصا ويقول العلة موجودة موجبة للحكم الا انه امتنع حكم لهذا المانع وهو
فوات الوصف فخصت به فقال الشيخ لا يصلح ذكر فوات ذلك الوصف تخصيصا اى
مخصصا لليلة لان التخصيص انما يستقيم اذا وجدت العلة بتامها اصلا ووصفا ثم لا يثبت
حكمها بالمانع ولم يوجد العلة ههنا بتامها لان التعليل يدل على انه لا بد من الوصف الفات
لتتمام العلة فلا يكون فوات ذلك الوصف مانعا مخصصا بل ينعدم العلة بقواته فينعدم الحكم
لانعدامها * ولما ثبت ان وجود الحكم عند عدم العلة لا يدل على فسادها وان وجود صورة
اليلة بدون حكمها لا يدل على المماضة والتخصيص لا يدل الوجود عند الوجود ولا العدم
عند العدم على الصحة اعتبار الحالة الموافقة بحال المخالفة في الصحة والفساد * على ما بين اي في باب
تخصيص العلل ان شام الله تعالى * الا ان هذا اى الاحتجاج بالاطراد على نفي العلل بسكون الهام
اى طريقها من حيث انه وصف من اوصاف النص يدور الحكم معه كما يدور مع الوصف
المؤثر وتحرير الهام لحن لان النهم بالتحريك البهرو تتابع النفس ولا معنى له ههنا قوله (التعليل
بالنفي) يعني بعد الاحتجاج بالاطراد في الرتبة التعليل بعدم الوصف لعدم الحكم وهو فاسد لان
العدم ليس بشئ * وما ليس بشئ * لا يصلح علة لاحكام * ولان عدم وصف لا ينافي وجود وصف
آخر ثبت الحكم به لما قلنا ان الحكم يجوز يرى ان يثبت بعلة شتى لا يرى ان العدم ليس باعلى حالا
وصف من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجودا اخر فكيف يمنع العدم * وكذلك الوجود
لا يصلح علة للبقاء ولا لوجود شئ * اخر فكيف يصلح العدم علة لوجود الاحكام * مثل قول
الشافعي في النكاح انه لا ينقذ بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال فاشبه الحدود *
وفي الاخ اذا ملك احاه لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن الم * ولا يلحق المبتوتة طلاق
يقال بت طلاق المرأة وابته اى طلقها طلاقا لارجعة فيه والمبتوتة المرأة واصلها المبتوت طلاقها
يعنى لا يلحقها صريح الطلاق في العدة كما لا يلحقها البائن فيها لانه لانكاح بينهما فصار كما بعد
انقضاء العدة * ويجوز اسلام المروى في المروى اى انبوت المروى في جنسه وهذه النسبة
الى بلد بالعراق على شط الفرات * لانهما اى البدين ما لان لم يحجمهما طم ولا ثمنية يعنى المعنى
الموجب لحرمة النسبة التى هى من انواع الربو الطم او اثنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت
حرمة النسبة كما اذا اختلف الجنس * وهذا فى الظاهر اى هذا النوع من التعليل وهو التعليل بالنفي
جرح فى الظاهر * على مثال العلل اى العلل الصحيحة لانه ترتيب الحكم على علة يتوهم انها
مؤثرة اذ عدم الوصف يصلح دليلا فى بعض المواضع على انتفاء الحكم * لكنه اى التعليل بالنفي
لما كان عدم اى استدلالا بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس بشئ فلا يصلح حجة
للاثبات اى لا يثبت احكام السرم * ولا يقال ما ذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبوتيا فاما اذا

ثم التعليل بالنفي مثل
قول الشافعي رحمه
الله في النكاح لا يثبت
بشهادة النساء مع
الرجال لانه ليس بمال
وفي الاخ لا يعتق لانه
ليس بينهما بعضية
ولا يلحق المبتوتة
طلاق لانه نكاح
بينهما ويجوز الاسلام
المروى في المروى
لانهم ما لان لم يحجمهما
طم ولا ثمنية وهذا
في الظاهر جرح على
مثال العلل لكنه لما
كان عدما لم يكن شيا
فلا يصلح حجة للاثبات
الاترى ان استقصاء
العدم لا يمنع الوجود
من وجه آخر

كان عدميا فلا لان العدم يصلح علة للعدم وهذه احكام عدمية علت بالعدم فينبغي ان يجوز
 * لانا نقول هذا عين المتنازع فيه بل العدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة
 ايضا لانه ثابت بالعدم الاصل * الاترى ان استقصاء العدم اى عدم العلة لا يمنع الوجود من وجه
 آخر اى لا يمنع وجود الحكم من طريق اخر فالك لو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس في مكان كذا
 ولا في بلد كذا وكذا لا يصح لانه يحتمل ان يكون في مكان لا تعلمه قوله (الا ان يقع الاختلاف) استثناء
 من قوله فلا يصلح حجة للانبات * وهو جواب عما يقال انكم قد علمتم بالنفي في مواضع كثيرة مثل قول
 محمد رحمه الله في ولد الفصص اى المنصوب انه ليس بمضمون لانه اى الفاصب لم يفصص الولد
 * ومثل قوله فيما لا خسر فيه من الثلوة لانه لم يوجف عليه المسلمون فاشار الى الجواب وقال الا
 ان يقع الاختلاف في حكم سببه معين كما في ولد الفصص فان الاختلاف واقع في ان ضمان العصب
 هل يجب في زوايد المنصوب ام لا لا في مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالفصص يجب بالاتلاف
 والبيع الفاسد وغيرهما * وفي حكم * الو او بمعنى او يعنى او ان يقع الاختلاف في حكم ثبت دليله
 بالاجماع واحدا لا تافى له مثل وجوب الخمس فان سببه في الشرع واحدا بالاجماع وهو الايجاف
 بالخليل والركاب فحينئذ يصح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم * لان ذلك اى حكم سبب
 معين او حكم سبب لا تافى له لا يوجب تغيير ذلك السبب فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء الحكم
 ضرورة يدل على انتفاء الحكم ضرورة * وذكر القاضى الامام رحمه الله امثلة من هذا الجنس
 ثم قال انما قالها محمد رحمه الله على سبيل الاستدلال دون التعليل والمقايضة لان حكم العلة لا بد من
 ان يعدم اذا عدت العلة كما كان معدوما قبل العلة وانما اتينا اضافة العدم الى عدم العلة واجبا به
 واذا بطلت الاضافة لم يكن علة وانما يبقى الحكم مع عدم العلة لعله اخرى فتكون مثل الاولى لا عينها
 في الوجوب والتعلق بها واذا كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم اذا وقع
 الاختلاف في حكم علة بعينها فاما قوله ليس بمال فكذا يعنى ما ذكره الشافعى ليس من قبيل ما ذكره
 محمد رحمه الله فان قول الشافعى الكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لتعليل بعدم
 الوصف لاستدلال لان قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالاموال في الشرع
 ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول واذا كان تعليل لا يمنع كونه غير مال قيام وصف
 له اثر في صحة اثباته بشهادة النساء مع الرجال * وهو اى ذلك الوصف ان لسكاح وان لم يكن
 مالا فهو من جنس مالا يسقط بالشبهات يعنى اذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته لا يسقط بها * بل هو
 من جنس ما يثبت مع الشبهات يعنى اذا كانت مقارنة له لا تمنعه من الانعقاد نحو نكاح الهازل
 ونكاح المكره والدليل عليه انه يثبت بالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضى الى القاضى ومع ان
 فيها زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها ولهذا لا يثبت بهما الحدود والقصاص فعرفنا انه من جنس ما
 يثبت بالشبهات * فصار فوق الاموال من هذا الوجه بدرجة يعنى صار السكاح فوق الاموال من
 هذا الوجه بدرجة وهى انه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها الاترى ان البيع لا يثبت مع الهزل
 وان طريق الصفقة في البيع مفسد للبيع حتى لو قبل البيع في احد العبدن فيما اذا قال البائع نعت منك
 هذين العبدن بكذا لا يصح ولو قبل نكاح احدي المراتين صح وكذا لو جمع بين حروقن

الا ان يقع الاختلاف
 في حكم سبب معين
 وفي حكم ثبت دليله
 بالاجماع واحدا لا تافى
 له مثل قول محمد في واد
 الفصص لانه لم يفصص
 الولد ومثل قوله فيما
 لا خسر فيه من الثلوة
 لانه لم يوجف عليه
 المسلمون لان ذلك لم
 يوجب تغييره فاما قوله
 ليس بمال فلا يمنع قيام
 وصف له اثر في صحة
 الاثبات بشهادة النساء
 مع الرجال وهو ان
 السكاح من جنس مالا
 يسقط بالشبهات بل
 هو من جنس ما يثبت
 بها فصار فوق الاموال
 في هذا بدرجة وكذلك
 في اخواتها على ما
 عرف

وباعهما لا يصح البيع اصلا ولو جمع بين من يحل له نكاحها وبين من لا يحل وتزوجهما صح العقد في حق من يحل له نكاحه فيثبت ان النكاح فوق الاموال في ثبوته مع الشبهة دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع انه لا يثبت بالشبهة وان لم يسقط بها فلان يثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان اولى * وذكر في الاسرار في بيان ثبوت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه بها ان النكاح يثبت مع شرط ان لا مهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معهما فكان اسهل جواز او كذا النكاح الفاسد يوجب بشبهة النكاح حتى لو دخل بها النكاح لم يجب عليهما الحدم ولو تزوجها رجل صح ولم يجعل شبهة نكاح الذي تزوج فاسدا مانعة من صحة هذا النكاح وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح اخر وان دخل بها ويثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها ولم يجب الحد وكذا لو اشترى المكاتب منكوبة مولا لم يبطل النكاح وقد ثبت للمولى شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى استولد امه مكاتبته بالنسب ولم يوجب الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما لم يبطل النكاح بحق الملك في الشبهة اولى وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة لبطل القضاء به كما في الحد وقد ثبت ان النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط بها * وكذلك في اخواتها يعني كما ان التعليل بالعدم في هذه المسئلة لا يمنع من قيام وصف اخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في اخوات هذه المسئلة وهي مسئلة عتق الاخ وطلاق المبتوتة واسلام المروى في المروى من قيام او صاف اخر يثبت الحكم بها في تلك المسائل * ففي مسئلة عتق الاخ ان لم يوجد البعضية فقد وجدت القرابة التي صينت عن الاستدلال بادنى الذلين وهو ذل ملك النكاح فيصان عن الاستدلال باعلى الذلين بالطريق الاولى * وفي المبتوتة ان لم يوجد النكاح فقد وجدت العدة التي هي من اثاره وصحة الطلاق تستقنى عن زوال ملك النكاح حكماله فان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في ازالة الملك فان الاول قد انعقد لازالة الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها وكذا لو طلقها طلاقا رجعيا يبقى النكاح منعقدا ولا يزيل الملك بحال فثبت ان زوال الملك ليس بحكم لازم من الطلاق بل حكمه اللازم ابطال حل المحلية اذا تم ثلثا واذا كان كذلك امكن اعماله في تقويت الحل وابطاله بعد الابانة فوجب القول بصحته الا انا شرطنا قيام العدة لانه لا بد من ضرب ملك انفاذ تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة تارة وبقيام النكاح اخرى فانهما وجد يفقد تصرفه عليها اليه اشير في الاسرار والطريقة البرغرية * وفي اسلام المروى في المروى ان لم يوجد الطعم او النسيئة فقد وجدت الجنسية التي هي احد وصفي علة ربوا الفضل وانها تصلح بانقرادها علة لربوا النسيئة كالوصف الاخر وهو الطعم عنده والكيل عندنا فان من باع قفيز حنطة بقفيز شعير نسيئة لا يجوز بالاتفاق وقول الخصم الجنسية شرط وليس باحد وصفي العلة فاسد لان العلة تتميز من الشرط بالتأثير وقد ظهر تأثير الجنسية في اثبات التسوية على ما بينا فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة فلا تثبت به الحكم فاسد ايضا لانها بعض العلة في ربوا الفضل فاما في الربوا النسيئة فهي جميع العلة استدلالا

بالوصف الآخر فانه كان بعض العلة في ربو الفضل وصار جميع العلة في ربو النسيئة * فان قيل فساد البيع لغوات القبض لالربو النسيئة * قلنا هذا الكلام يهدم قاعدة الشريعة فانه يؤدي الى انكار ربو النسيئة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول لاربو الا في النسيئة بل ربو النسيئة اثبت من ربو الفضل فان الصحابة قد اتفقت عليه فكان ما يؤدي الى انكاره باطلا * فصار حاصل هذا الفصل ما اشير اليه في الميزان او التعليل بالنفي على وجهين * احدهما ان يعمل لنفي الحكم بنفي وصف من اوصاف النصوص عليه وهو فاسد لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بوصف آخر غيره وهو في الحقيقة تعليل بعلة قاصرة ويجوز ان يكون الحكم ثابتا بعمل * والثاني ان يكون الحكم ثابتا بعلة معينة ليست له علة اخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحد السرقه لا يجب بدون السرقه فكان نفي الحكم بنفي الغصب والسرقه نفيا صحيحا الا ترى الى قوله تعالى * قل لا اجد فيما وحي الى محرمات الآية فان التحريم لما كان لا يعرف الا بالوحي انعدم عنده قوله (واما الاحتجاج باستصحاب الحال) الى آخره * الاستصحاب في اللغة طلب الصحبة ويقال استصحابه الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئا فقد استصحابه وسمى هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول * وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير * وصارة بعضهم هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المتق * وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التمسك عليك حاله وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا في التحقيق * ثم لا خلاف ان استصحاب حكم عقلي وهو كل حكم عرف وجوبه وامتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل * واستصحاب حكم شرعي ثبت تأييده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي عليه السلام واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا * ولا خلاف ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لافي حق غيره ولا في حق نفسه لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه * فاما اذا كان الحكم ثابتا بدليل مطلق غير معترض للزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من اصحاب الشافعي مثل المزني والصيرفي وابن شريح وابن خيران انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في مأخذ الشرايع ان هذا القسم يصلح حجة على الخصم في موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوجه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ

واما الاحتجاج
باستصحاب الحال
فصح عند الشافعي

سمر قد وهو اختيار صاحب الميزان * وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي و ابو
الحسين البصري وجاعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا للاثبات امر لم يكن ولا لبقاء
ما كان على ما كان * وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد والشافعي
وصدر الاسلام ابي اليسر ومتابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا للزام على الخصم
بوجه ولكنه يصلح لبلاء العذر والدفع فيجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصح له الاحتجاج
به على غيره قوله (وذلك في كل حكم) بيان الاستصحاب اى الاستصحاب او الاحتجاج
بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اى ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله
كان استصحاب حال البقاء على ذلك اى على ذلك الوجوب يعنى كان جعل حال البقاء
مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اى ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم * وعندنا هذا
اى الاستصحاب لا يكون للايجاب اى لا يصلح للزام * لكنها حجة دافعة اى يدفع الزام
الغير واستحقاقه والضمير للاستصحاب وتأنيده لتأنيث الخبر كقوله تعالى * بل هي فتنة *
او تأويل الحال اى لكن الحال حجة دافعة على ذلك دلت مسائلهم اى على ما قلنا من كون
الاستصحاب موجبا عنده دافعا عنده دلت مسائل الفريقين * منها مسألة الصلح على الانكار
فانه جائز عندنا ويصح الاعتراض عما ادعاه وعنده لا يجوز لان الاصل في الذمة هو البرائة
عن الحقوق لانها خالقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عنده
وكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعى في ابطال دعواه
وصار كانه اقام بينة على ان زمته فارغة عن حق الغير * ونحن جعلنا البرائة دافعة للدعوى
ولم نجعلها حجة على المدعى بل صار دعوى المدعى الى ان المدعى حتى وما يحى معارضا لانكار
المسكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه في الزام
التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعى في ابطال دعواه
وفساد الاعتراض بطريق الصلح ولهذا الوصل اجنبى على مال جاز بالاتفاق ولو ثبت
برائة ذمته في حق المدعى بدليل كاد كره الخصم لم يجز صلحه مع الاجنبى كما لو اقرانه مبطل في
دعواه ثم صالح مع اجنبى كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * وتقرير آخر ان قول المدعى معتبر في
حقه دون خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعى فكما سواء في انهما ليسا بحجتين في
حق كل واحد منهما فجزنا الصلح في حق المدعى اعتياضا عن حقه وفي حق المسكر اقتداء باليمين
وقطعا لخصومة عنه لان خبر كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر
حجة على المدعى ولا يقال لوجاز الصلح لجعل قول المدعى حجة في حق الخصم * لان الجواز في
جانبه بحجة اقتداء باليمين لان الحق ثبت عليه * ومنها مسألة الشفعة ما هي ما ادابع من الدار شقص
وطلب الشريك الشفعة من المشتري فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع من الدار ملك الشفيع
بان قال يدك ليست بيدك بل كانت يد اجارة واعادة وانكر الطالب ان يكون يده يد اجارة او
اعارة كان القول قول المشتري حتى ان الشفيع مالم يقيم بينة على ان ما في يده من الدار ملكه لا يستحق
الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصح حجة للزام

وذلك في كل حكم
عرف وجوبه بدليله
ثم وقع الشك في زواله
كان استصحاب حال
البقاء على ذلك موجبا
بعد الاحتجاج به على
الخصم وعندنا هذا
لا يكون حجة للايجاب
لكنها حجة دافعة على
ذلك دلت مسائلهم
فقد قلنا في الصلح على
الانكار انه جائز ولم
نجعل برائة الذمة
وهي اصل حجة على
المدعى بل صار قول
المدعى معارضا لقوله
على السواء والشافعي
رحمه الله جعله موجبا
حتى تعدى الى المدعى
فابطل دعواه وابطل
الصلح

وقلنا في الشقص اذا باع من الدار فطلب ﴿ ٣٧٩ ﴾ الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما يده

ان القول قوله فلا
تجب الشفعة الا بينة
وقال الشافعي يجب
بغير بينة وكذلك
رجل قال لعبد ان
لم تدخل الدار اليوم
فانت حر فمضى
اليوم ثم اختلفا
ولا يدري ادخل ام
لا فان القول قول
المولى عندنا لما ذكرنا
واحتج بان الحكم
اذا ثبت بدليله بقي
بذلك الدليل ايضا
الا يرى ان حكم
النص بقي به بعد وفاة
النبي عليه السلام
حتى تعذر نسخه
واحتج باجاءهم
على ان من يقن
بالوضوء لم يلزمه
وضوء اخر ولزمه
اداء الصلوة بما علمه
وان شك في الحدث
واذا علم بالحدث ثم
شك في الوضوء بقي
الحدث ولو ثبت ملك
الشفيع باقرار المشتري
انه كان له او انه اشتراه
من فلان وفلان كان
ملكه وجبت الشفعة
وانما بقي ملكه لعدم

وقال الشافعي رحمه الله انه يستحق الشفعة يعني ان اقام بينة ملكه وان يده يده ملك لان التمسك
بالاصل يصلح حجة للدفع والالزام جميعا عنده * وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن
موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده * والشقص الجزء من الشيء والنصيب
* ومنها مسئلة تعليق عتق العبد فانه اذا قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد
مضي اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق
العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الوجود والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على الغير
فلا يبطل به انكار المولى عدم الدخول فيجعل كان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق ويكون القول
قوله * لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة * ثم استدل من جعله حجة على الاطلاق
بالنص وهو قوله عليه السلام * ان الشيطان يأتي احدكم فيقول احدثت حدثا فليصرفن
حتى يسمع صوتا او يجد ريحا * حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب *
وبالاجماع وهوانه اذا يتقن بالوضوء ثم شك في الحدث جازله اداء الصلوة ولم يكن الوضوء
ولو يتقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا يتقن بالسكاح ثم شك في الطلاق
لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استحباب * وبالدليل المعقول وهو ان الحكم اذا ثبت
بدليل ولم يثبت له معارض قطعا ولا ظنا بقي بذلك الدليل ايضا * الا ترى ان الحكم الثابت بالنص
يبقى به اي بذلك بالنص بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم * حتى تعذر نسخه اي نسخ ذلك
الحكم لبقاء النص الموجب له وبعد وفاته عليه السلام * واستدل صاحب الميزان للسج ابي منصور
رحمه الله بان الحكم حتى ثبت شرعا فالظاهر دوامه لما يتعلق به من المصالح الدينية والدنيوية
ولا يتغير المصلحة في زمان قريب وانما يحتمل التغير عند تقادم العهد فتى طلب المجتهد الدليل المزيل
ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله
بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم كن تعلق بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لا رجحان
له على الاول بحج ان يكون المنكر محجوجا به لان ذلك حكم قد ثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا
بدليل يترج على الاول وان كان اوجب شبهة في الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما مضى
بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عليه السلام كان محتملا
للسنخ ثم هو ثابت في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل به والالزام على الغير ودعوة
الناس في ذلك فعرضا ان الاستصحاب حجة ملزمة كذا في الميزان * وتمسك من لم يجعله حجة
اصلا بالاستصحاب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على بوث الحكم في موضع الخلاف فان
العقل لا يدل على تغير الحكم الشرعي بعد بوثه وكذا دلائل السرعة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس ولم يدل شيء منها بقاء الحكم بعد انبوت فكان العمل بالاستصحاب عملا بدليل
* وكيف يجعل حجة لبقاء ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه
السبوت لا غير * ولان التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة فان من استصحاب
حكما من صحة فعله وسقوط فرض كان لخصمه ان يستصحاب خلافه في مقابلته كالموقيل

ما يزيله ومع ذلك قد يصلح حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود المدعى ان هذا الشيء كان ملكه صار حجة موجبة

ان التيم اذا رأى الماء قبل صلوته وجب عليه التوضي فكذلك اذا رآه بعد دخوله في الصلوة باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع قد انقد على صحة شروعه في الصلوة وانقاد الاحرام وقد وقع الاشتباه في بقاءه بعد رؤية الماء في الصلوة فيحكم بقاءه بطريق الاستصحاب وما أدى الى مثل هذا كان باطلا * ولنا ان الدليل الموجب اى المثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالاجماع لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير معنى لما كان الاجماع علة للوجود لا للبقاء لم يثبت به البقاء حتى صح الافناء بعد الاجماع ولو كان الاجماع موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الاجماع لاستحالة الفناء مع المبق كالم تصور الزوال حالة الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الافناء علم ان الاجماع لا يوجب البقاء فكذلك الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت * الا ترى انه لما كان موجبا لم يحجز نسخ الحكم في حال ثبوته لان رفع الشئ في حال ثبوته محال * وهذا اى ما قلنا ان الدليل الموجب لشي لا يوجب بقاءه ثابت لان ذلك اى البقاء ويعبر به عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى وراء الباقي بدليل ان الشئ في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه صح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاءه نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء واذا ثبت انه معنى آخر وراء الوجود ولا قيام له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشئ بعد وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون * فلم يصلح ان يكون وجود شئ هلة لوجود غيره اى لم يصلح ان يكون نفس وجود شئ من غير انضمام دليل آخر اليه هلة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم هلة لبقاءه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فلا يكون البقاء ثابتا بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع الاحتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جازله العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك جازله العمل بالتحري عند الاشتباه * ورأيت بخط شحى رحمه الله قال الشافعي رحمه الله استصحاب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن قولا بدليل لان الموجب للوجود او لعدم او جب البقاء والحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء عدما كان او وجودا يافى في موصوفا بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تستغنى عن العلة في كل ساعة ولحظة لحدونها جزأ فجزأ فيحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها * فالشيخ تعرض لابطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف والتوالي فلا يستغنى عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المبق فلا يكون حجة على الغير مع الشك (فان قيل) لما كان البقاء امرا احادنا سوى الثبوت لا بدله من دليل وسبب كالثبوت لا بدله من سبب فلا يستقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل او يضاف الى عدم المزيل (قلنا) بقاء الموجود في الحقيقة ثابت ببقاء الله تعالى اياه الى زمان وجود المريل كما ان الوجود ثابت بايجاده لان الوجود سببا ظاهرا يضاف اليه وليس له بقاء سبب ظاهر فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه لا يحتاج في الظاهر الى سبب

ولنا ان الدليل
الموجب لحكم
لا يوجب بقاءه كالاجماع
لا يوجب البقاء حتى
صح الافناء وهذا لان
ذلك بمنزلة اعراض
تحدث فلا يصلح ان
يكون وجود شئ علة
لوجود غيره

الاي ترى ان عدم الملك لا يمنع الملك وعدم الشراء ٣٨١ لا يمنع حدوث الشراء ووجود الملك لا يمنع الزوال وهذا

يضاف اليه لا على معنى انه لا يحتاج الى ميق اصلا * وذلك انه اذا ثبت موت انسان او بناء دار كان ابتداءه مفتقرا الى سبب ظاهر بعدم اعلمنا يقينا انه ثابت بايحاء الله تعالى على ما عرف في مسئلة المتولدات فاما بقاءه فلا يفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقاءه * ولما لم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل العلم بالبقاء فكان البقاء ثابتا لعدم العلم بالمزيل لا لعدم العلم بعدم المزيل فلم يصلح حجة على الغير (فان قيل) ان لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب به فالاجتهاد في طلب المزيل وعدم الظفر به والدليل الظني حجة في الشرع كاليقين فيصح الالتزام به على الغير كما يصح بالقياس (قلنا) لان سلم ان كل ظن معتبر في الشرع بل المعتبر هو الدليل الظني الذي قام دليل قطعي على اعتباره مثل القياس وخبر الواحد ولم يقيم ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على الغير كما لا يصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالتحري على الغير قوله (الا ترى) توضيح لقوله الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه و اشارة الى ان استحباب العدم مثل استحباب الوجود * و ذكر القاضي الامام في التقويم ان الاحتجاج بالاستحباب عمل بلا دليل وذكر مثال الاستحباب في المعدوم والموجود * ثم قال وهذا لان ثبوت العدم لا يوجب بقائه ولا ينفي حدوث علة موجدة ولا ثبوت الوجود بعده يوجب بقاءه ولا ينفي قيام ما تقدم الا ترى ان عدم الشراء منك لا يمنعك عن الشراء ولا يوجب ايضا دوام العدم بل يدوم لعدم الشراء منك للحال لا بحكم العدم فيما مضى واذا اشتريت فهذا الشراء منك اوجب الملك ولا يوجب بقاءه وانما يبقى بعدم ما يزيله ولا يمنع حدوث ما يزيله وحيوة الانسان بعلمها لا يوجب البقاء ولا يمنع طريان الموت وما في هذه الجملة اشكال فاذا اراد اثبات دوام الحالة الثانية في المستقبل بكونه ثابتا وهو لا يوجب بل يبقى لاستغنائه عن الدليل في بقاءه كان محتجا بلا دليل * وقوله الا ترى ان الفسخ توضيح لقوله وهذا لا يشكل * لما ذكرنا اشارة الى قوله الدليل الموجب لا يوجب البقاء * ثم اجاب عما استدل الشافعي به من المسائل فقال واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك وهي مسئلة الشهادة فليس مما نحن بصدد بل هي من قبيل ما ثبت بقاءه بدليل كدلائل الشرع بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك لان حكم الشراء ملك مؤبد وكذا حكم اخواته من السكاح والوضوء والحدث بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال اشتريت الى كذا او توضأت الى كذا او قال اشتريت على ان يثبت الملك في سنة او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان يثبت الحل الى مدة كذا لا يصح بل يفسد العقد او السرط ولولم يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاءها بالاستحباب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعي في زمان الرسول عليه السلام وكسائر ما ثبت بقاءه بالاستحباب * الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة يعني بمعارض يناقض الاول ويضاده كالفسخ السبع والطلاق

يشكل الا يرى ان النسخ في دلائل الشرع انما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة قطعاً بوفاة النبي عليه السلام على تقريرها لم تحتل النسخ لبقائها بدليل موجب واما فصل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب وذلك من جنس ما نفي بدليله لان حكم الشراء الملك المؤبد وكذلك حكم الوضوء والحدث الا ترى انه لا يصح توقيته صريحا لكنه يحتل السقوط بالمعارضة على سبيل المناقضة فقبل المعارض له حكم التأييد فكان البقاء بدليله وكلا مناهما ثبت بقاءه بلا دليل كحيوة المفقود وكذلك الامر المطلق في حيوة الرسول عليه السلام انما يتناول حكما يحتل التوقيت فيصير في البقاء احتمال فاما حكم الطهارة وحكم الحدث فلا تحتل التوقيت

البات النكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض كان لها حكم التأيد فكان بقاؤها
بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير * ثم الشيخ رحمه الله ذكر في محل النسخ ان
الشراء يتبت به الملك دون البقاء وذكره هنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضى
ان الشراء يوجب البقاء كما ثبت اصل الملك وهذا يتراى تناقضا * والثقة صى عنه ان المراد
من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه لا يحتمل ان يتخلف عنه
لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طرؤه القاطع عليه فتبوت بقاء الملك بالشراء ليس
كثبوت الملك به فانه يحتمل الانتقاض وثبوت الملك لا يحتمله * ثم بين الشيخ مسألة تخرج
على القولين * فقال ولذلك اى ولان الاستصحاب ليس بحجة ملازمة عندنا وهو ملازمة عنده
قلنا في رجل اقر بحرية عبد يعنى عبد الغير ثم اشتراه منه * انه اى العقد صحيح بالنسبة الى البائع
على اختلاف الاصلين حتى كان له ولاية مطالبة الثمن بالاتفاق * اما عندنا فلما قلنا يعنى
في موضعه او بينا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان قول كل واحد من العاقلين لا يعدو قائله
اى لا يتجاوز اى البائع فانه في قوله بعث هذا العبد مستحب للملك السابق الثابت له بدليه
فلا يصلح مبطلا لزم المشتري انه حروا ما المشتري فلان قوله هو حر ليس بمبنى على دليل
كالاستصحاب فلا يتعدى الى البائع ولا يصلح مبطلا لكلامه فلو لم يجز البيع لكان قوله متعديا
الى البائع وذلك لا يجوز * ولا يقال لوجاز البيع لزم ان يكون قول البائع انه عبد متعديا الى
المشتري حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه * لانا نقول انما يلزم ذلك لوجعل البيع
منعقدا في حق المشتري وصار العبد ملكا له بهذا العقد ولم يجعل كذلك فان العقد ليس بمنعقد
في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن
متعديا الى البائع وهو بمنزلة الصلح على الانكار فان بدل الصلح فداء عن اليقين في حق المدعى
عليه وعوض عن الحق في حق المدعى * ثم الولاء لا ينبت لاحد ان كان في زعمه انه حر
الاصل وان كان يزعم انه حرا باعتاق البائع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن
نفسه فان البائع يقول انا ما عتقه بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول بل عتقه
البائع فالولاء له فيتوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون الولاء له لان
الولاء لا يحتمل القبض بعد بوثه ولا يطل بالكذب اصلا ولكنه يبقى موقوفا فاذا صدقه
ثبت منه كذا في المبسوط * وعلى قوله اى قول الشافعى قول البائع يعنى قوله بعث
* يرجع الى ما عرف بدليه وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليه من الشراء او الهبة او الارث
او نحوها يبقى بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري * فاما قول المشتري هو حر
فليس يرجع الى اصل عرف بدليه اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحب بذلك
الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البائع * وذكر في الوسيط لاغز الى لو شهد بحرية عبد غيره
وردت شهادته او لم يشهد معه بان فلم يحكم به ثم جاءوا اشتراء صححت المعاملة واختلفوا في حقيقته
* منهم من قال هو بيع من الطرفين فان المشتري لما قال اشتريته ملك كان مقرر له بالملك وهو

ولذلك قلنا جميعا في
رجل اقر بحرية عبد
ثم اشتراه انه صحيح
على اختلاف الاصلين
اما عندنا فلما ان قول
كل واحد من العاقلين
لا يعدو قائله ولولم
يجز البيع لعدا قائله
وعلى قوله قول البائع
رجع الى ما عرف
بدليه وهو الملك
فصار حجة على
خصمه واما قول
المشتري انه حر فليس
يرجع الى اصل عرف
بدليه فلم يكن حجة
على خصمه

رجوع عن الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة في مؤاخذه المشتري به بعده * ومنهم من قال انه مفاداة من الجانبين فان البائع لما عرف ان العبد حر بعد الشراء كان ما يأخذه مال فداء ومنهم من قال هو بيع في حق البائع وفداء في حق المشتري وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا يثبت للمشتري خيار المجلس والشرط بالاتفاق لانه لا يشترى لملكه بل ليخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبائع فيبني على ما ذكرناه ان قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البائع ثبت له الخيار قوله (واما الاحتجاج بتعارض الاشياء) فكذا الاستدلال بتعارض الاشياء وهو ابقاء الحكم الاصل في المنازع فيه بناء على تعارض الاصلين الذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما * وهو فاسد لانه في الحقيقة احتجاج بلا دليل * وذلك مثل زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله عز ذكره وايديكم الى المرافق ومن الغايات ما يدخل في المغيا كافي قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى فان المسجد داخل في الاسراء وكافي قوله عليه السلام ليس فيما زاد على الخمس شيء الى التسع وكما يقال حفظت القرآن من اوله الى آخره * ومنهما ما لا يدخل كافي قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل وقوله عز وجل * فظرة الى ميسرة * ولهذه الغاية شبه بكل واحد من القسمين بدخول حرف الغاية عليها فليشبهها بالقسم الاول يدخل في المغيا ويحب الغسل ولشبهها بالقسم الثاني لا يجب وليس احد الشبهين اولى من الاخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك * وهذا اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم له لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد * فان قال دليله تعارض الاشياء قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله دخول بعض الغايات في المغيا وعدم دخول بعضها فيه كما يبا فحينئذ نقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اي قسمين ام لا * فان قال اعلم ذلك قلنا اذا لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان لتنافيها بل يلحق بما هو من نوعه بدليله * وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف لكن عذره لا يصير حجة له على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد النوعين فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل * ولان اكثر ما في الباب ان الاشياء متعارضة وان تعارضها يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما لم يقل دليل الترجيح لاحدهما اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا * هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في القويم والميزان وغيرهما الا ان الشيخ لم يذكر بعض المقدمات وجعل الاستفسار دليلا آخر وتقريره ان الشك امر حادث فلا يثبت الا بدليل لم يوجد * ولئن سلمنا انه ثابت بدليل وان دليله انقسام الغايات الى قسمين كما اشير اليه في قوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال له القلم الى آخره * وذكر في بعض الشروح في قوله الشك امر حادث فلا يثبت بغيره ان كل حادث يقتدر الى

واما الاحتجاج
بتعارض الاشياء فقل
قول زفر ان غسل
المرافق في الوضوء
ليس بفرض لان
من الغايات ما يدخل
ومنهما ما لا يدخل فلا
يدخل بالشك وهذا
عمل بغير دليل لان
امر حادث فلا يثبت
بغيره ولا يقال له
اتعلم ان هذا من اي
القسمين فان قال لا
ادري فقد جهل وان
قال نعم لزمه التأمل
والعمل بالدليل

واما الذي لا يستقل
 الابوصف يقع به
 الفرق فباطل مثل
 قول بعض اصحاب
 الشافعي في مس
 الذكر انه حدث لانه
 مس الفرج فكان
 حدثا كما اذا مسه
 وهو يبول وليس
 هذا بتعليل لظاهره
 ولا اطاء ولا رجوما
 الى اصل وكذلك
 قولهم هذا مكاتب
 فلا يصح التكفير
 باعتاقه كما اذا ادى
 بعض البذل لان اداء
 بعض البذل عوض
 مانع عندنا فلا يبقى الا
 الدعوى واما الذي
 يكون مختلفا فمثل
 قولهم فيمن ملك اخاه
 انه شخص يصح
 التكفير باعتاقه فلا
 يعتق في الملك كابن
 المم وقولهم في
 الكتابة الحالة انه
 عقد كتابة لا يمنع
 من التكفير فكان
 فاسدا كالكتابة بالخر
 وهذا في نهاية الفساد
 لان الاختلاف في
 ذلك ظاهر فلا يبقى
 وصف اصلا واما

الى السبب وما قاله زفر لا يصلح سببا للشك لان ما دخل من الغايات في المفيد دخل بدليل ومالم
 يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق لانه لم يجمع دليل الدخول وعدم الدخول
 في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول
 في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سؤر الحمار لان التعارض الدليلين ثبت
 في نفس السؤر احدهما يوجب نجاسته والآخر يوجب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر
 الترجيح كذلك ههنا قوله (واما الذي لا يستقل اي الاحتجاج) بالوصف الذي لا يستقل بنفسه
 في اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف آخر يقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول
 بعض اصحاب الشافعي ممن لم يشم رائحة الفقه في مسألة مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان
 حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق بين
 الفرع والاصل وبه يثبت الحكم في الاصل وقوله لانه مس الفرج متعلق بالبول ومحموله *
 وهذا اي التعليل بمثل هذا الوصف ليس بتعليل لظاهره لانه ليس على موافقه تعليقات
 السلف * ولا باطنا لانه لا تأثير لمس الفرج في انتقاض الطهارة كما اشار اليه على رضى الله عنه
 بقوله لا ابالي امسست ذكري ام انقي * وقيل لظاهره اي لقياسا جليا * ولا باطنا اي لقياسا خفيا
 يعني ليس هذا بقياس ولا استحسان * ولا رجوما الى اصل اي مقيس عليه يعني هذا قياس بلا
 مقيس عليه لانه لما جعل مس الذكر مقيسا وجعل مسه مع وصف آخر مقيسا عليه مع ان الفرق
 بهذا الوصف يقع بين الاصل والفرع باعتبار انه علة تامة للانتقاض ولم يوجد في الفرع لم يعتبر
 انضمامه اليه فلم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل الذي يلحق الفرع
 وكذلك قولهم اي ومثل قولهم في مس الذكر قولهم في عدم جواز اعتناق المكاتب الذي لم يؤد شيئا
 من بدل كتابته عن الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كالوادي بعض بدل الكتابة
 ثم اعتقه عنها لان بهذا الوصف وهو اداء بعض البذل يقع الفرق بين الاصل والفرع لان المستوفى
 من البذل يكون عوضا والعوض في الاعتناق مانع من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع
 فلم يبق الا قوله لا يجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب وهو دعوى بلا دليل فيكون باطلا
 قوله (واما الذي يكون مختلفا اي الاحتجاج بالوصف الذي يكون مختلفا فيه فكذلك اذا ملك ذا
 رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كانت القرابة قرابة ولا دولم تكن وعند الشافعي رحمه الله
 يختص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت العتق في بني الاعمام ومن في معناهم بالا جاع لعدم الولاد
 والمحرمية ويثبت في الوالدين والمولودين بالا جاع لوجود المعنيين وتثبت في الاخوة والاخوات
 ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمة للنكاح ولا يثبت عنده لعدم الولاد * ثم انه اذا اشترى
 قربه الذي يعتق عليه مثل الاب والابن ناويا عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهدة الكفارة
 عندنا وعند لا يصح التكفير به لما عرف في موضعه * فاذا علل في ان الاخ لا يعتق على اخيه بالملك
 بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن المم وعكسه الاب كان هذا تعليل لا يوصف
 مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عتق القريب وان كان مستحقا عند وجود الملك تتأدى به

الكفارة عندنا كما اذا اشترى اياه بنية الكفارة فلا بد له من اقامة الدليل على ان حصول العتق في الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليمكنه الاستدلال بجواز الصرف الى الكفارة على عدم وقوع العتق في الملك فقبل اقامة الدليل ومساعدة الخصم اياه في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا فكان هذا تعليلا بلا وصف في الحقيقة فكان باطلا * وكذا تعليلهم لطلان الكتابة الحالة بانه اى هذا العقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخرتعيل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق من الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة يمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتاق من الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والزام الخصم كان الاستدلال به فاسدا * وذكر وجه اخر في ان التكفير باعتاق الاخ مختلف فيه وهو ان صحة التكفير باعتاق الاخ عندنا ليس كما قاله الشافعي فان عنده انما يصح التكفير باعتاق قصدي يتحقق بعد الملك كافي العبد الاجنبي اذا لاخ لا يعتق بالملك عنده وعندنا يصح التكفير باعتاق مقارن للملك ثبت في ضمن النسابة بنية التكفير ولا مدخل للاعتاق القصدي في حقه فكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على ما بينا قوله (واما الذي لا يشكل فساد اول لا يشك في فساد فمثل قولهم ان السبع) الى آخر ما ذكر في الكتاب * ومثل قوله من قال في منع ازالة التجاسة بغير الماء ما يعي لا يبنى على جنسه القنطرة ولا يصطاد في السمك فاشبه الدهن والرق * ومثل قول من قال في الفقهية اصطكاك اجرام حلوية فلا ينتقض به الطهارة كالرقعد * ومثل قول من قال من اصحابنا في مس الذكر انه مس القنطرة فاشبه مس القنطرة وقال طويل مشقوق فاشبه لا ينتقض الوضوء بمس القلم * وفي قولهم ان السبع كذا اشارة الى انه لا بد من رعاية هذا العدد عند الامكان حتى قالوا قراءة فاتحه ركن للمنفرد وللإمام وللقوم وعلى العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع آيات من القرآن متواليه فان لم يحسن شيئا من القرآن سجد وكبر وهل يقدر الفاتحة كذا في المحض * وهذا اى هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فساد على من له ادنى فطنة فانه لا مشابهة ولا مناسبة بين غسل اعضاء في الطهارة والقطع في القصاص او السرقة ولا بين مدة المسح والقراءة ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة وكذا البواقي فضلا من ان يكون فيها معنى مؤثر ولم ينقل شيء من هذا الجنس عن السلف وانما حدثه بعض الجهال بمكن بعيدا عن طريق الفقهاء فالاشتغال بامثاله هزل لعب بالدين * قال صاحب القواطع بعد ذكر هذا النوع سائر انواع الاقيسه الطردية الفاسدة وعندى ان الاشتغال بامثال هذا تضيع الوقت العزيز واهمال العمر النفيس ومثل هذا التعليقات لا يجوز ان يكون معتصم بالعباد والاحكام ولا مناط شرابع هذا الدين الرفيع بل هي صد للمبتدئين عن سبيل الرشاد ومسالك الحق وقد كانت هذا الانواع مسلوكة طريقهما من قبل يحرق النظر على سننها ويناطحون عليها غير ان زمانا هذا قد غلب فيه معاني الفقه قد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه المحض والحق الصريح وقد تناهت معاني الفقه الى نهاية قاربت في الوضوح الدلائل العقلية التي بوردها المتكلمون

واما الذي لا يشكل فساد فمثل قول بعضهم ان السبع احد عددي صوم التمتع فكان شرط الجواز الصلوة كالثلاث يريد به قراءة الفاتحة ولان الثلاث احد عددي مدة المسح فلا يصح به الصلوة كالواحد ولان الثلاث والاية ناقص العدد عن السبع فلا يتأدى به الصلوة كالواحد ولان الثلاث او الاية ناقص العدد عن السبع فلا يتأدى به الصلوة كادون الاية ولان هذه عبادة لها تحليل وتحريم فكان من اركانها ماله عدد سبعة كالحج وكما قال بعض مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم يكن النية شرطا في ادائه قياسا على القطع قصاصا او سرقة وهذا مما لا يخفى فساد

في اصول الدين فالنزول عن تلك المعاني الى مثل هذه الانواع زلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم بمنه قوله (واما الاحتجاج بلا دليل) آخره * اتفقوا على انه لا يطلب الدليل ممن قال لا اعلم ان الله حكما في هذه الحادثة لان من جهل امرا كان جاهلا بدليله فاذا اقر به كان طلب الدليل منه سفة * فاما اذا اعتقد وقال اعلم ان حكم الله تعالى في هذه الحادثة من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول ايس على المجنون والصبي زكوة ويدعي ذلك مذهب او يدعو غيره اليه فهل عليه دليل اذا طالب الخصم في المناظرة بدليل النفي او هل يجوز له ان يعتقد نفي حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال اصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النفي لافي حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم في المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله فقد جعله بعضهم حجة للنافي يعني ليس عليه اقامة دليل بل تمسكه بلا دليل حجة له على خصمه * وقال اهل العلم يجب على النافي اقامة الدليل في العقلية دون الشرعية * وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجهة * والذي دل عليه مسائل الشافعي انه حجة لا بقاء ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله هكذا ذكر في التوقيم واصول شمس الائمة وانكر صاحب القواطع هذا مذهب الشافعي فقال والذي ادعاه القاضي اوزيد على الشافعي من مذهبه فيما قاله لا ندري كيف وقع له ذلك والمقول من الاصحاب ما يبين ان النافي يجب عليه الدليل مثل المثبت وعندنا لا دليل لا يكون حجة لاحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الايجاب لافي الابقاء في الاثبات ابتداء وهو قول الجمهور فانه ذكر في الميزان انه يجب على النافي الدليل عند العامة كما يجب على المثبت ولا يجوز ان يعتقد الانسان نفي حكم ولا ان ينظر غيره فيه ويدعوه الى معتقده لا بدليل * تمسك الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى * قل اجد فيما وحي الى محرم على طاعم * الاية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانقاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في هذه الاية * وبالمعقول وهو ان النافي متمسك بالظاهر اذا اصل عدم ثبوت الاحكام فلا يجب عليه الدليل لان المعتاد المعروف من احوال الشرع ان اقامة الحجة على من يدعي امرا مازالا على من تمسك بالظاهر فان من تمسك بعام او بحقيقة لا يحتاج الى اقامة الدليل على انه على عومه او حقيقته لان الاصل في صيغة العام هو العموم وفي الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعي الخصوص او المجاز * وكذا القول في الدعوى قول المكر و اقامة البنية على المدعي لان المنكر وهو المتمسك بالاصل بالظاهر والمدعي يدعي امرا مازالا كذا النافي متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف المثبت فانه يدعي امرا مازالا بدله من اقامة الدليل عليه * يوضحه ان اقوى الخصومات الخصومة في النبوة والنبي عليه السلام كان مثبتا والقوم نفاة وكانوا لا يطالبون بحجة سوى ان لا دليل على النبوة * ولا معنى قولنا لا دليل على النافي لا دليل على المتمسك بالعدم لان عدم ليس بشئ والدليل يحتاج اليه لشيء وهو مدلول عليه فاذا لم يكن العدم شيئا لم يحتج المتمسك به الى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقلية والشرعية بان مدعي النفي والاثبات في العقلية يدعي حقيقة الوجود او العدم فيطالب بالدليل فاما في الشرعية فدعي الاثبات يدعي حكما ندرعيا من الوجوب او الاباحة او الندب او نحوها فيطالب بالدليل

واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة للنافي وهذا باطل بلا شبهة

لكن الباقي ينكر وجوده ويدعى انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل * واحتج
 الفريق الثالث بان العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم اذا ادعى دليل الوجود
 لا يكون العدم حجة عليه لان العدم احتمال التغيير بدليله وهو مدعيه وقول الآخر عندي دليله
 محتمل يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فلا يكون حجة على الخصم فبقى كل واحد منهما محتملا
 فبجعل حجة في حق نفسه دون صاحبه * ووجه قول الشافعي ان لا دليل ليس بحجة الا ان العدم
 اذا كان ثابتا بدليل يبقى الى ان يوجد المغير لان دليل العدم يوجب بقاء العدم الى ان يعتريه
 الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجا بذلك الدليل وذلك الدليل حجة على خصمه فاما اذا
 لم يستند الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة * وحجة الجمهور النص
 وهو قوله تعالى * وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانتهم قل هاتوا
 برهانكم * اخبر عن اليهود والذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى
 فيها ثم امر نبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فثبت انه لا بد
 للنفي من الحجة * وبالعقول وهو ان نفي كون الشيء حلالا او حراما او واجبا او مندوبا
 من احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال وصلوة الضحى من احكام
 الشرع كوجوب رمضان وصلوة الظهر وانتفاء الحل من الحمر حكم الشرع كشوت الحل
 في الخل والاحكام لا يثبت الا بادلثها فمن ادعى في شيء من الاشياء حكما من اثبات او نفي فعليه
 اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان تكون
 اثبات ذلك الشيء كقول الانسان لا بيع ليس ببيع ولا زيد ليس بزيد فكان التمسك بالنفي
 تمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلا * فان قيل * قوله لا دليل نفي للدليل المثبت
 فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات * قلنا * انما يكون
 دليلا اذا كان النافي ممن له علم بجميع الادلة فاما ممن لاعلمه بذلك فهو جهل بالدليل لاعلم
 بانتفاء الدليل فلا يكون حجة على الغير * والتحقيق فيه انه يقال للنافي ما ادعيت نفيه عرفت
 انتفاء يقين او انتفاء شك فيه فان اقر بالشك فلانطالبت بالدليل لانه معترف بالجهل على ما قلنا
 وان قال اتيقن بالنفي فيقال بعينك هذا حصل من ضرورة او غيرها ولا يمكنه ان يقول من
 ضرورة لانه لو كان من ضرورة لشاركه جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات
 باحد ولم يحصل لنا العلم بانتفاء ضرورة ولما لم يعرفه عن ضرورة لا يخلو من ان يدعى المعرفة
 من تقليد او نظرا واستدلال والتعليل لا يفيد العلم فان الخطأ جائز على المقلد والمقلد معترف بعمي
 نفسه وانما يدعى البصيرة لغيره * وان ادعى المعرفة عن نظرا واستدلال فقد اقر انه نفي الحكم
 بدليل فلا بد من بيانه * قال العزالي رحمه الله ويلزم على اسقاط الدليل عن الباقي امران شنيعان
 احدهما ان لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا
 والحمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا سقط عن هؤلاء لم يجوز ان يعبر
 المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس بقديم وبدل قوله قادر انه

لان لا دليل بمنزلة لا
 رجل في الدار وهذا
 لا يحتمل وجوده فلا
 دليل كيف احتمل
 وجود وكيف صار
 دليلا

ولا يلزم ما ذكر محمد رحمه الله في الغبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد ﴿ ٣٨٨ ﴾ فيه الاثر لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسحابة

بمنزلة الماء لا خمس في الماء يعني ان القياس ينفيه ولم يرد اثر يترك به القياس ايضا فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنية ولم يوجد ولا في الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل لم يعم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في ذلك الدليل لا يصلح حجة ولهذا صرح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محمدا على طاعم يطعمه لانه هو الشارع فشهادته بعدم دليل قاطع على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز فاما البشر فان صفة العجز يلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف كل شيء نسب الى السفه او العته فلم ينافر ومن شرع في العمل بلا

ليس بما جاز وما يجزى مجراه قوله (ولا يلزم ما ذكر محمد يعني) لا يلزم على ما ذكرنا من بطلان الاحتجاج بلا دليل ما ذكر محمد في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة رحمه الله لا خمس في الغبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك بلا دليل لنفي الخمس * وقوله لانه ذكر جواب السؤال اى لم يكتف على هذا القدر بل ذكر ايضا انه بمنزلة السمك حيث قال حاكيا عنه لا خمس في الغبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء * وهذا اشارة الى قياس مؤثر لانا اخذنا خمس المعادن من خمس القنائم وانما نوجب الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنية والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع قهر آخر على ذلك الموضع فكان القياس نافيا وجوب الخمس فيه ولم يرد اثر بخلاف القياس يعمل به ويترك به القياس فوجب العمل بالقياس فكان ما ذكره اشارة الى العمل بالقياس لا احتجاجا بلا دليل * ثم اقام الشيخ دليلا آخر واجاب عن تمسك الفريق الاول بالنص فقال ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة ومعرفة الحجج متفاوتا لا سبيل الى انكاره لانه شبه المحسوس لمن يرجع الى احوال فان بعضهم يقف على ما لا يقف عليه البعض واليه اشار الله عز وجل في قوله * وفوق كل ذي علم عليم * فمع هذا التفاوت واحتمال قصور النافي عن غيره في ذلك الدليل لا يكون تمسكه بلا دليل حجة على الغير * ولهذا اى ولان فساد الاحتجاج بلا دليل لاحتمال قصور عن الغير في ذلك الادلة صرح هذا النوع اى الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع لان علمه محيط بالادلة الشرعية لانه هو الشارع للاحكام والواضع للدلائل فكانت شهادته بعدم دليل قاطعا على العدم * ومن شرع في العمل اى احتج بلا دليل وقبح ما به اضطر الى التقليد الذي هو باطل لانه يحتاج به لعدم المعرفة بالموجب لا حصول المعرفة بالنفي عن سبب ولما لم يحصل معرفته بالنفي عن صورة ولا عن نظر واستدلال لما بينا كانت حاصلة بالتقليد وليس بعد الاستدلال شيء * سوا التقليد * ويجوز ان يكون معناه ومن شرع اى جواز العمل بلا دليل * اضطر الى التقليد اى الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل والتقليد باطل لانه اتباع الرجل غيره على ما يسمعه وبراء بفعله على تقدير انه محق بلا نظر واستدلال وتأمل وتميز بين كونه حقا او باطلا على احتمال كونه حقا وباطلا كذا في التوقيف ولا شك انه بهذا التفسير باطل وليس بحجة لانه فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطاء والمحتمل لا يصلح دليلا وحجة ولهذا رد الله تعالى على الكفرة احتجاجهم باتباع الاباء بنفس الرؤية والسماع من غير نظر واستدلال * وليس اتباع الامة صاحب الوحي ولا رجوع العامي الى قول المفتي ولا القاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التميز بين النبي وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام للحجة فوجب تصديقه وكذا وجب قبول الاجماع بقول الرسول ووجب قبول المفتي والشاهدين بالصواب والاجماع فلم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة * وتبين بما ذكرنا ان تمسكهم بان لا دليل على المدعى عليه لانه ناف وانما الدليل على المدعى

(لانه)

دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل والله اعلم بالصواب

لانه مثبت ليس بشئ فان الشرع اوجب اليقين على المنكر كما اوجب اليقينة على المدعى الا انه جعل اليقينة حجة المدعى واليمين حجة المدعى عليه لانه لاسبيل الى اقامة الدليل على النفي بل يستحيل فلم يكلف المدعى عليه اقامة الحجة على ما يستحيل اقامتها عليه واوجب عليه ان يعضد جانبه باليمين كما لزم المدعى ان ينورده واه بالحنة وقولهم النفي ليس بحكم شرعى فلا يطلب عليه دليل فاسد ايضا لان قبل ورود الشرع لاحكم في حقنا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع يثبت الوجوب في حق البعض والانتفاء في حق البعض والاباحة في حق البعض والحرمة في حق البعض وقد ورد الشرع بالنفي نضا في بعض المواضع مثل قوله عليه السلام * لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لا صدقة الا عن ظهر غنى لا زكوة في العلوقة ايس في النخلة ولا في الجهة ولا في الكسعة صدقة * واذا كان النفي حكم الشرع لا يثبت من غير دليل كذا في الميزان * واما نفي الكفار نبوة الرسول عليه السلام وقولهم لا دليل على نبوته فلم يكن لهم حجة عليه بوجه ولكن كان ذلك انظارا منهم لجهلهم وكان على الرسول عليه السلام ازالة ذلك الجهل عنهم باظهار المعجزات الدالة على نبوته * واذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع في بيانه وقال

﴿ باب حكم العلة ﴾

اي القياس و اشار بقوله فاما الى تعلقه بما تقدم يعنى قدم بيان الشرط والركن فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعنى بالقياس فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه * وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الراى * وانما قال الحكم اسابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعند التعليل اعم من القياس على ما سنبينه (فان قيل) انه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وان تعدى الحكم الثابت الى آخره وذلك يقتضى ان يتوقف القياس عليها وان تكون مقدمة على القياس وجعلها ههنا حكم القياس وذلك يوجب تأخره عنه ووجودها به وبين الامرين تناف اذا يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها (قلنا) المراد من كون التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكمه الى يعنى يشترط ان يكون التعدية حكمه لا غير ليكون صحيحا في نفسه لان يكون حقيقة وجود التعدية شرطه بمنزلة الشهود للسكاح والطهارة للصلاة اذ لا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله لما احتج الى القياس لحصول المقصود بدونه فكان تصور وقوع القياس موجبا للتعدية شرط صحته وهو موجود قبل القياس فيصلح شرطا * ويمكن ان يحاجب بان المراد من كون التعدية شرط القياس انها شرط للعلم لصحة القياس لاشترط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط لوجود السكاح شرطا وكذا الطهارة للصلاة * وقد ذكرنا يعنى في باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو لم يقد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس هبارتين عن معنى واحد جازر عند

(باب حكم العلة)

فاما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه اثبت بغالب الراى على احتمال الخطاء وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا جازر عند الشافعى

الشافعي يعني يجوز عنده ان يفيد التعليل التعدية الى الفرع وحيثه يكون قياسا ويجوز ان لا يفيد تعدية ويكون مقتصر على محل النص فكان حكم التعليل عنده تعلق حكم النص بالوصف الذي تين علة والتعدية من ثمراته * وهذا بناء على ان الحكم في محل النص ثابت بالعلة عنده كافي الفرع والنص معرف لثبوت الحكم به لان الحكم لو لم يكن مضافا الى العلة في محل النص لم يمكن اثباته في الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لا فائدة ظهور تعلق الحكم بالوصف الذي جعل علة كافي العلة العقلية والعلة المنصوصة فان الاسباب الواجبة الحدود والكفارات جعلت اسبابا شرعا لتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية * وعندنا الحكم في محل النص ثابت بالنص دون العلة لان في اضافته الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية وكان لغوا على ما مر بيانه قوله (واذا ثبت ذلك) اي ان حكم التعليل التعدية قلنا * ان حله ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم القايسون فيه بالتعليل اربعة اقسام * اول اثبات الموجب او وصفه * والثاني اثبات الشرط ووصفه * والثالث اثبات الحكم او وصفه * والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة * الباء الاولى يتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اي تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه معلوم باوصافه * ويجوز ان يكون الباء الثانية مع معمولها في محل الحال ويصلح الحكم ذا الحال باعتبار الوصف اي تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف معلومة * وعبارة شمس الاثمة في بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروطا معلوما بصفته هو مقصور على المحل الذي ورد فيه النص ام تعدى الى غيره من المحال الذي يمانله بالتعليل * والتعليل للاقسام الاول باطل لاختلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأى ابتداء من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل * ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل فرع بالشرائط المعروفة صحيح * واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز ان تعدى السببية او الشرطية الى شيء آخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم * فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز واظنه مذهب العامة اصحابنا * وذهب عامة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف رحمه الله فانه ذكر في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به * فتيين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا التعليل بطريق التعدية * وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا وتعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب من خالفنا ولا تصور للتعدية في اثبات هذه الاقسام بالرأى ابتداء ولا تعلق حكم النص بالعلة فيما لا نص فيه فبطل التعليل

واذا ثبت ذلك قلنا
ان جملة ما يعلل له
اربعة اقسام اثبات
الموجب او وصفه
واثبات الشرط او
وصفه واثبات الحكم
او وصفه والرابع
هو تعدية حكم
معلوم بسببه وشرطه
باوصاف معلومة
والتعليل للاقسام
الثلاثة الاول باطل لان
التعليل شرعا مدركا
لاحكام الشرع على
ما ينشأ وفي اثبات
الموجب وصفه
اثبات الشرع

لقوات حكمه * ولما ذكر في الكتاب وهو ان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ماقلنا يعني في اول باب القياس للاثبات ابتداء * وفي اثبات الموجب وصفته اى اوصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى اما في اثبات الموجب فظاهروا ما في اثبات وصفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون وصفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك نصب شرع بالرأى ايضا وليس الى العباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة * وفي اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعته لان الحكم كان ثابتا قبل ان الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفع الحكم الثابت ونسخه * وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفع الحكم كاثبات اصل الشرط * وقوله ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث اى التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد * ويجوز ان يكون من تنمة الكلام السابق يعنى اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط رفع لها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالرأى بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب والشروط به ايضا * وقد اندرج فيه دليل القسم الثالث * وبطل التعليل لقيها اى في هذا الاقسام ايضا كما بطل لاثباتها لان من نقاها لا يخلو من ان ينكر ثبوتها اصلا وان يدعى رفعها بعد اثبوت * فان انكر ثبوتها بان قال هي لم تشرع اصلا فلا يمكنه اثباته بالتعليل لان ما ليس بمشروع لا يمكن اثباته بالدليل الشرعى وان ادعى رفعها بعد اثبوت وكذلك النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا * ولم يذكر الشيخ هذا الشق لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها * ووجه قول من جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدي اعنى بالقياس ان حكم الشرع نوان احدهما نفس الحكم والثاني نصب اسباب الحكم فان الله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزانى والسارق حكما واحدهما ايجاب الرجم والقطع والاخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز لنا اذا علقنا المعنى في السبب ووجدناه موجودا في غيره ان يحمل ذلك غير سببا ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان يقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعل كذا وتلك العلة موجودة في الواطة فجعلها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذى ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام لان المعنى الذى تعلقت السببية او الشرطية به يمكن معرفته كالمعنى الذى تعلق الحكم به فيجوز القياس في الجميع * قال صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف * وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت به شئ فهو مسلم ولكن في الفصول الثلاثة الاول لا يثبت به شئ كما في الفصل

وفي اثبات الشرط
وصفته ابطال الحكم
ورفعه وهذا نسخ و
نصب احكام الشرع
بالرأى باطل وكذلك
رفعها وما القياس الا
اعتبار بامر مشروع
فيبطل التعليل لهذه
الاقسام جلة وبطل
التعليل لقيها ايضا
لان نقيها ليس بحكم
شرعى فبطلت هذه
الوجوه كلها فلم يبق
الا الرابع

الآخر بل يعرف به الحكم * وتمسك من انكر جريان القياس في الاسباب والشروط اصلا بانه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قلنا اللواطة على الزنا مثلا في كونها سببا للمحد لا بد من ان يقول الزنا سبب للمحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليتمكن جعل اللواطة سببا ايضا وحيث لا يكون الموجب للمحد في ذلك المعنى المشترك ويخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استندا ان المعنى المشترك استحالة مع ذلك استناده الى خصوصية في كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب والشروط ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فثبت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع (فان قيل) الجامع بين الوصفين لا يكون له تأثير في الحكم بل تأثيره في عليية الوصفين واما الحكم فانما يحصل من الوصفين (قلنا) هذا فاسد لان ما يصلح لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة قوله (فاما تفسير القسم الاول) اى بيان مثاله قتل قولهم اى احتلاقهم يعنى اختلاف الفقهاء في ان الجنس بانقراده هل يحرم النسبة ام لا * هذا خلاف اى اختلاف وقع في الموجب للحكم * فلم يصح اثباته اى اثبات كون الجنس موجبا للحكم بالرأى لا بالنجد اصلا نقيسه عليه * ولا نفيه بالرأى ايضا لان من ينفي انما يتسك بالعدم الذى هو اصل فعلية الاشتغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل لثبت عدمه به فظاهر الفساد * انما يجب الكلام فيه اى في الموجب او في ان الجنس بانقراده يحرم النسبة باشارة النص او دلالة او اقتضائه لان الثابت بالنص * قلنا في مسألة الجنس كذا يعنى اثبتنا سببه الجنس بالاستدلال لا بالتعليل * فانا وجدنا الفضل الذى لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة وهى القدر والجنس يعنى ثبت حرمة الفضل الخالى عن العوض بالنص وهو قوله عليه السلام والفضل ربوا * وبالايجاع فان من باع عبدا بجمارية بشرط ان يسلم المشتري اليه ثوبا لا يقابله شئ من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن العوض في عقد المعاوضة * وثبت باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما هو بيانه في باب القياس * ووجدنا ان هذا الحكم اى تحريم الفضل حكما يستوى شبهته بحقيقته بالخبر وهو ما روى ان النبى عليه السلام نهى عن الربوا والريبة اى عن الفضل الخالى عن العوض وشبهته * وبالايجاع فانهم انفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وغالب رأيهم انهما شيان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقى الذى هو المانع من الصحة وقد وجدنا في النسبة شبهة الفضل وهى الحلول فالقدي خير من النسبة وهو يشبه المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا ينقص الثمن اذا كان حالا و زاد اذا كان نسيئة بمنزلة الجودة فان الثمن ينقص عند وجود الجودة ويزاد عند فواتها * ولا يقال هذا فضل من حيث الوصف فينبغى ان يجعل عفو كالفصل من حيث الجودة * لانا نقول انما سقط في الشرع اعتبار التفاوت من حيث الوصف في نبت بصنع الله تعالى دفعا للمخرج فان الاحتراز يتعذر عنه فاما ما حصل

فاما تفسير القسم الاول
فمثل قولهم في الجنس
بانقراده انه يحرم
النسبة فهذا خلاف
وقع في الموجب
للحكم فلم يصح اثباته
بالرأى ولا نفيه به انما
يجب الكلام فيه
باشارة النص او دلالة
او اقتضائه وكذلك
اختلافهم في السفرانه
مسقط لشرط الصلوة
ام لا لا يصح التكلم
فيه بالقياس بل بما
ذكرنا فقلنا في مسألة
الجنس انا وجدنا
الفضل الذى لا
يقابله عوض في عقد
المعاوضة محرما بما
ذكرنا من العلة ووجدنا
هذا حكما يستوى
شبهته بحقيقته حتى
لا يجوز البيع مجازفة
لاحتمال الربوا وقد
وجدنا في النسبة شبهة
الفضل وحلول
الفضل وحلول
المضاف الى صنع
العباد وقد وجدنا شبهة
العلة وهو احد
وصفى العلة فاثبتناه
بدلالة النص

بصنع العباد فمما يروى ان كان فيه حرج لان الاحتراز عنه يمكن الا ترى ان من نذر ان يبيع
مائة حجة لزمته وان كان فيه حرج والشرع ما اوجب الا حجة تيسيرا * واقرب مما ذكرنا
الحنطة المقلية بغير المقلية فان فيها تفاوتان حيث الصفة لكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا
حتى لم يحز بيع احدهما بالاخرى والحنطة الملكة بغير الملكة فان فيها تفاوتان ايضا لكن لما كان
بخلق الله تعالى جعل عفوا حتى جاز احدهما بالاخرى وهذا معنى قوله وهو الحلول المضاف
الى صنع العباد * وقد وجدنا شبهة العلة يعنى لما وجدنا شبهة الفضل معتبرة لا بد من ان
تضاف الى سبب فوجدنا شبهة العلة اى علة حرمة حقيقة الفضل وهى احد وصفي العلة
فان العلة التامة هى القدر والجنس والجنس شرط العلة وشرط العلة له حكم الوجود فى نفسه
وحكم العدم من حيث الشرط الاخر فدارين الوجود والعدم فيثبت له شبهة الوجود فانه قد
علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا لان الشبهة فيما يحتاج فيه لعمل الحقيقة *
قائمتا بدلالة النص اى اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسيئة عند وجود الجنس الذى هو
احد وصفي علة الربوا بدلالة النص * او اثبتنا كون الجنس بانفراده سببا لثبوت حرمة
النسيئة بدلالة النص فان النص الذى يوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل
على سببية الجنس لحرمة النسيئة * وتحقيقه ما ذكر الامام البرغرى رحمه الله ان فقه هذه
المسئلة يبنى على ان الشرع اوجب فى بيع الحطة بالحنطة التسوية كيلا يكيل ويدأ بيد
وتفسير اليد باليد القدر وحرمة الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل
والفضل من حيث النقدي لان النقد خير من النسيئة فوجب التسوية من وجهين احترازا
عن هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل مع الجنس ثم قال فى آخر الحديث واذا
اختلف النومان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدأ بيد ولا خير فيه نسيئة فاسقط احد
الحكمين وهو التسوية كيلا عند زوال احدا او صفين وهو الجنس وحكم بقاء الحكم الآخر
وهو التسوية من حيث النقدية عند بقاء الوصف الآخر وهو الكيل فعرفنا ان حكم هذا
النص اعنى قوله اذا اختلف النومان الى آخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن
الفضل من وجه وهو فضل القدر على النسيئة وان علة هذا الحكم كون هذه الامثال
متساوية المالية من وجه وهو من حيث الصورة لان من حيث المعنى فالكيل المسوى من وجه
لما اوجب هذا الحكم يستدل به على الجنس المسوى بين الاموال من وجه ان يوجب الحكم
ايضا لانه مثله فى اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر فى اثبات التسوية صورة لاعمى
والجنس يؤثر فى اثباتها معنى وفضل القدر على النسيئة من حيث المعنى لان من حيث الصورة
فلما اوجب الكيل المسوى للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرمة فضلا معنويا
فالجنس المسوى من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنوى كان اولى * وهذا كله لان باب
الربوا مبنى على الاحتياط وتبين بآخر الحديث ان الحكم الاول فى قوله عليه السلام * الحنطة
بالحنطة مثل بمثل يد بيد * متعلق بالوصفين حيث عدم عدم احدهما فكانا علة واحدة

والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم ينعدم الحكم بعدم احدهما فكان
كل واحد منهما معلقة كاملة يثبت الحكم به قوله (وكذلك فعلنا في السفر) اي كما حكمنا
بسيبية الجنس بالدلالة لا بالقياس حكمنا يكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة ايضا
لا بالتعليل فان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته *
وذلك اسقاط محض اي التصديق بشطر الصلوة اسقاط محض لانه تصدق بما لا يحتمل التملك
فكان اسقاطا كالتصدق بملك القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول
خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع * وقوله محض احتراز عن التصديق بما فيه معنى
التمليك كبراء الدين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى الاسقاط يرتد بالرد لوجود
معنى التملك * ولان القصر تعين تخفيفا يعني السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله عز
وجل وجهة التخفيف متعينة في القصر فانه لا تخفيف في الاكمال في مقابلة القصر بوجه فيكون
القصر هو المشروع دون غيره * بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متعينة
في الافطار لان في الصوم ضرب يسر على ما مريانه فيختار اي اليسرين شاء * ولان
التخير على وجه لا يتضمن رفقا اي يسرا وفي بعض النسخ دفعا اي دفعا لمضرة ونفعا
من صفات الألوهية فان الله تعالى هو الذي يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه
* دون العبودية فانه لا يثبت للعبد الاختيار ما كان له فيدرفق ونفع وفي اختيار اكمال
الصلوة لارفق له اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر فكان اختيارا مطلقا فلا يثبت
للعبد * على ما عرف يعني في باب العزيمة والرخصة * فهذه اي المعاني التي ذكرناها واثبتنا
كون السفر مسقطا لشطر الصلوة بها دلالات النصوص وليست باقيسة * وفي هذا الكلام
نوع تسامح فان الدليل الاول من قبيل الاشارة دون الدلالة * واما صفة السبب اي
اثبات صفة الموجب ابتداء فمثل صفة السوم في الانعام اي شرط لوجوب الزكاة ام لا يعني
هل يشترط صفة الثروة في مال الزكاة ناطقا كان او صامتا فعند العامة تشترط فلا تجب الزكاة
الا في المال المعد للتجارة او السائمة وعند مالك رحمه الله لا تشترط فيجب الزكاة في اموال
القبيلة والابل المملوكة فلا يتكلم فيه بالقياس بل يستدل بالص على اشتراطه او عدم اشتراطه
* فيتمسك لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى * خذ من اموالهم صدقة * وقوله عليه السلام لمعاذ
* خذ من الابل الابل في اربعين شاة شاة في خمس من الابل شاة * الى اخبار كثيرة من غير
تقييد بوصف * ويحتاج لاشتراطه بقوله عليه السلام * ليس في الابل الحوامل صدقة * ليس
في البقرة المثيرة صدقة * في خمس من الابل السائمة شاة فصارت النماء شرط لهذه الاخبار * ومثل
صفة الحل في الوطى * لا يثبت حرمة المصاهرة فعند ناصفة الحل ليست بشرط بل تثبت
بمطلق الوطى * حللا كان او حراما وعند الشافعي رحمه الله عليه لا بد من صفة الحل حتى لا
تثبت بالنزاع فلا وجه للتمسك فيه بالرأي بل يرجع فيه الى النص والاستدلال * فالشافعي رحمه الله
اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى * وامهات نسائكم * الآية ونحن جعلنا الزنا سببا بالنص

وكذلك فعلنا في السفر
لان النبي عليه السلام
قال ان الله تعالى
تصدق عليكم
فاقبلوا صدقته وذلك
اسقاط محض فلا
يصح رده ولان
القصر تعين تخفيفا
بخلاف الفطر في السفر
ولان التخير على وجه
لا يتضمن رفقا بالعبد
ونفعا من صفات
الالوهية دون
العبودية على ما عرف
فهذه دلالات
النصوص واما صفة
السبب فمثل صفة
السوم في الانعام
اي شرط للزكاة ام لا
ومثل صفة الحل
في الوطى لا يثبت
حرمة المصاهرة
ومثل اختلافهم في
صفة القتل الموجب
للكفارة وفي صفة
اليمين الموجبة للكفارة

وهو قوله تعالى * ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم * الآية * وبالأستدلال فان الزنا سبب للولد الذي هو الاصل في استحقاق هذه الحرمة مثل الوطئ الحلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه في آخر باب النهي * ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة انه سبب بصفة انه حرام ام باشماله على الوصفين الحظر والاباحة * فعند الشافعي هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة في العمد كما يجب في الخطأ * وعندنا هو سبب باشماله على الوصفين فلا يجب في القتل العمد فيتكلم فيه بالدلالة لا بالقياس * وفي صفة اليمين الموجبة لكفارة انها سبب بصفة العقد ام بصفة القصد * فعنده هي سبب بصفة القصد فيجب الكفارة في الغموس كافي المعقودة * وعندنا هي سبب بصفة انها معقودة مشتملة على وصفي الحظر والاباحة فلا يجب في الغموس لانها حرام محض فيتكلم في ذلك بالاستدلال لا بالقياس * ولا يلزم عليه الفطر في رمضان فانه محظور محض وقد تعلق به الكفارة * لانا نقول ما حرم الفطر لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره لان الفطر ليس الا ترك الامساك والامساك فعله فكان تركه وابطاله مملوكا له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك هو حق الله تعالى فصار الترك والابطال حراما لغيره لالعينه فكان نظير ائتلاف مال الغير فلم يكن عدوانا محضا بل هو دائرين الحظر والاباحة فيصلح سببا لا كفارة * وقدم الكلام في المسئلتين في باب الوقوف على احكام الظم قوله (واما اختلافهم في الشرط فنزل اختلافهم في شرط التسمية) اي اشتراطها للحل الذبيحة * فعندنا هي شرط فلم يحل متروك التسمية عدا وعنده ليست بشرط بل الشرط الملة لا غير * ومثل صوم الاعتكاف فانه شرط لعكته عندنا وليس بشرط عنده * ومثل الشهود في النكاح شرط عند العامة وعند مالك ايسر بشرط بل الشرط هو الاعلام * ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي فان عنده قيام ملك النكاح شرط لفوز الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق في العدة اذا انقطع الملك بالبينونة * وعندنا شرط الفوز اما السكاح او العدة فبقي المرأة محلا لصريح الطلاق في العدة بعد البينونة مادامت تحل له عقد او لم تصر من المحرمات كما كانت محلا عند قيام النكاح * وفي الطلاق الرجعي تبقى محلا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء اصل الملك عنده ولهذا كان له ان يستدرك ما فاته من الحل بالرجعة بغير رضاها ورضاء وليها وبغير مهر وكذا بغير شهود وفي قول * وقيل معناه ان السكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فان التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه وكذلك علل الشافعي لاثبات ملك السكاح شرطا لانعقاد اليمين بالاطلاق ولكن ما ذكرناه اولا هو المذكور في التقويم والاسرار * فهذه شروط لا طريق الى نفيها واثباتها ابتداء بالتعليل بل السبيل فيها الرجوع الى النصوص واثباتها ودلائلها * ففي اشتراط التسمية يتمسك بقوله تعالى * ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه * وفي اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه السلام او يقول على وابن عباس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم * لا اعتكاف الا بالصوم * وفي اشتراط الشهود بقوله صلى الله عليه وسلم

واما اختلافهم
في الشرط فنزل
اختلافهم في شرط
التسمية في الذبيحة
ومثل صوم الاعتكاف
ومثل الشهود
في النكاح ومثل شرط
النكاح لصحة الطلاق
عند الشافعي
والاختلاف في صفة
مثل صفة الشهود
في النكاح رجال ام
رجال ونساء عدول
لا محالة ام شهود
موصوفون بكل
وصف وكقولنا ان
الوضوء بشرط بغيرنية

لانكاح الابشهود * وفي وقوع الطلاق على المبتوتة في العدة بقوله عليه السلام المختلعة تلحقها الطلاق مادامت في العدة وباستدلال آيات قوية صرفت في مواضعها من الاسرار والمبسوط وغيرهما لا بالقياس * والاختلاف في صفته اي صفة الشرط * مثل صفة الشهود اى مثل اختلافهم في صفة الشهود فيشترط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي رحمه الله حتى لا ينكح بالنكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق * وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في الجميع ولا صفة العدالة فينكح السكاح بشهادة رجل وامرأتين وينكح بشهادة الفساق كما ينكح بشهادة المدول وهو معنى قوله ام شهوده وصوفون بكل وصف * فلا يجوز اثبات هذين الوصفين ابتداء ولا نفيهما بالرأى بل يتسك في اثباتهما بقوله عليه السلام * لانكاح الابولى وشاهدى عدل * فان عبارته تدل على اشتراط العدالة ويشير لفظ التثنية الى نفي شهادة النساء فان عدد الاثنتين لا يكفي الا من الرجال * ويتسك في نفيهما باطلاق قوله تعالى * فان لم يكنوا رجلين فرجل وامرأتان * وباطلاق قوله عليه السلام * لانكاح الابشهود * وكقولنا الوضوء شرط بغيرية يعنى شرط لصحة الصلوة لكن بدون صفة القربة حتى صح من غيرية * وعند الشافعي رحمه الله هو شرط بصفة القربة فلا يصح بدون النية ولا يمكن اثبات هذا الصفة ولا نفيها بالقياس ابتداء بل يتسك من نفيها بعموم قوله عليه السلام * الاعمال بالنيات * ويحتاج من نفاها بدلالة محل الاجماع فاننا جعنا انه لو صلى صلوات بوضوء واحد جازت الصلوات فلو كان يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نية كل صلوة وارايتها في الوضوء ولما لم تشترط علم ان صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهرا اذا اراد القيام الى الصلوة ليكون اهلا لخدمة الله تعالى والقيام بحضرته قوله (واما الاختلاف في الحكم) الركعة الواحدة ليست بصلوة مشروعة عندنا وقال الشافعي رحمه الله هي مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس * فن اثبت شرعيتها بتسك بما روى عن النبي عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فوتر بركة وباروى عن ابي ايوب الانصارى رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من احب ان يوتر بركة فعل ومن احب ان يوتر سلت فعل ومن انكر شرعيتها تسك بما اشهر ان النبي عليه السلام كان يوتر بلس لا يسلم الا في الآخرة وباروى عن محمد بن كعب القرظى ان النبي عليه السلام نهى عن البتير او بما قال ابن مسعود رضى الله عنه ما اجزت ركعة قط * وبنوع من الاستدلال فان السفر سبب لسقوط شرط الصلوة كافي الاربع فلو كانت الركعة صلوة لسقط الشرط ايضا في الفجر فلما لم يسقط مع قيام العلة علم انه انما منع لان الباقي لا يبقى صلوة فيكون اسقاط الكل لا ترى ان شرط المغرب لم يسقط لما لم يكن ركعة ونصف صلوة * وفي صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب الشافعي منهم ابو زيد الفاشانى مشروع حتى لو اكل في اول النهار ثم بداله ان يصوم باقيه جاز عندهم واعتبروه بيوم الاضحى فان امساك بعض اليوم قربة فيه فيجوز ان يكون قربة في غيره من الايام وقاسوه بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثير * وهذا فاسد لان الصدقة انما صارت قربة مشروعة لما فيها من صلة الفقير وفي القليل صلة الفقير كافي الكثير اما الصوم

واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة ومثل اشعار البدن

فانما شرع قرابة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين في وقت تمتد وهو النهار من اوله الى آخره فلا يمكن اثبات صفة القرابة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس * والامساك في اول يوم الاضحى ليس بصوم بل شرع ليكون اول التناول من ضيافة الله عز وجل فلا يصح اعتباره به * ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي رحمه الله لكن بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى السفل قبل انتصاف النهار او بعده في قول ولم يأكل فيما مضى من النهار يجوز ويصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ويصير صائما من اول النهار وقدمنا في باب تقسيم المأثور به في حق الوقت * وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها حرم مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه الى النصوص فقوله عليه السلام * ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت المدينة ما بين لابتيها * وقوله عليه السلام * اني احرمت ما بين لابي المدينة ان يقطع اعضاها او يقتل صيدها * وقوله عليه السلام * من قتل صيدا بالمدينة يؤخذ سله * يدل على ان لها حراما مثل حرم مكة كما قال الشافعي * وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان لآل محمد وحوش يسكنونها * وقوله عليه السلام لا يبي عمير * يا ابا عمير ما فعل النغير وكان طيرا يمسكه * وان عقاد الاجام على جواز دخولها بغير احرام يدل على انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام * ومثل اشعار البدن الاشعار ان يضرب بالبضع في احد جانبي سنام البدن حتى يخرج منه الدم ثم يلطخ بذلك سنامها سمي بذلك لانها علم به انها هدى والاشعار الاعلام لغة * والبدن بضم الباء جمع بدنة وهي ناقه او بقرة تنحر بمكة ويقع على الذكرو والانثى * ثم الاشعار مكروه عند ابي حنيفة وهو قول ابراهيم النخعي رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد هو حسن في البدنة وان تركه لم يضره وقال الشافعي رحمه الله هو سنة فلا يحكم فيه بالرأى بل المفزع فيه الاخبار وفعل النبي عليه السلام كما روى انه صلى الله عليه وسلم اشعر البدنة بيده يدل على كونه سنة * وما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاشعروا ان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضر * وما روى عن ابن عباس في رواية اخرى وعائشة رضي الله عنهما ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم كيلا تنالها ايدي المشركين يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثله وتعذيب الحيوان فيكون مكروها * والاصح انه ليس بمكروه لان الاثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رحمه الله اشعار اهل زمانه لانه رأى أنهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب في سدها على العامة لانهم لا يقفون على الحداليه اشير في المبسوط والاسرار قوله (واما صفته اي) الاختلاف في صفة الحكم * قبل اختلاف في صفة الوتر انه سنة ام واجب بعد اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للرأى في معرفته * فذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه واجب متمسكا بقوله عليه السلام * ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلواتكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا علمه وقوله صلى الله عليه وسلم * الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس

واما صفته قتل
الاختلاف في صفة
الوتر وفي صفة
الاصحية وفي صفة
العمرة

منه ذهب أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله إلى أنه سنة معتصمين بالسنة أيضا وهو قوله عليه السلام ثلث كتب علي وهي لكم سنة الوتر والضحي والاضحية أي الاضحية * وفي صفة الاضحية أي ومثل اختلافهم في صفة الاضحية أنها واجبة أم سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها فعندنا هي واجبة وعند الشافعي رحمه الله سنة ومفرع الفريقين السنة دون الرأي * فتمن تمسك في الايجاب بقوله عليه السلام * ضحوا فانها سنة أبيكم إبراهيم من وجدسعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا * وهو يتعلق في ثني الايجاب بما روي في صفة العمرة فعندنا هي سنة مؤكدة كصلوة العيد وعند الشافعي رحمه الله هي فريضة كالْحج ولا يعرف ذلك بالرأي * فلو حباها الشافعي بقوله تعالى * يوم الحج الأكبر فانه يدل على ان من الحج ما هو اصغر وبقوله عليه السلام * العمرة واجبة * وقلنا انها سنة بما روي جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة أو اجبة هي فقال * لا وإن تعمر خير لك * وما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال * الحج جهاد و العمرة تطوع * وغيرهما من الأحاديث وجعلنا الفاظ الوجوب على التأكيذ قوله (وفي صفة حكم الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء) لا خلاف ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالخمر وام الولد كما ان الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وانه لا بد من تسليم الرهن الى المرتن وان الحكم الثابت به للمرتن بعد التسليم اليه حق الحبس وثبوت اليد * لكنهم اختلفوا في صفة الحكم فعندنا اليد الثابتة له عليه في حكم يد الاستيفاء والحبس ثابت بصفة الدوام حكما اصليا للرهن فلو هلك في يده يتم الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره ولا يكون للرهن حق الاسترداد للانتفاع كافي حقيقة الاستيفاء وعند الشافعي رحمه الله ليست هذم يد استيفاء بل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين بالعين بإبقائه من ماله بالبيع فاذا هلك في يده هلك أمانة لا مضمونا وكان للرهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الراد الى المرتن بعد الفراغ * وذكر في الوسيط حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين ليسلم المرتن به عن مزاجه الفرماء عند الافلاس ويتم ذلك بالقض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته ويثبت المرتن في الحال استحقاق اليد على المرهون وفي ثاني الحال استحقاق البيع في قضاء حقه اذ الم يوفه الراهن من مال آخر * ثم ما ذكرنا لا يمكن اثباته بالقياس لا ما لا نجد حكم الرهن في عقد آخر لتعديه اليه بالقياس ولكن يرجع الى الاستدلال * فقال الشافعي الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء بالاجماع ومعنى التوثيق انما يظهر بما قلت فانه من قل كان مطالبا بالايفاء من غير تعيين محل وبعد الرهن بقي ما كان واردا به شيء آخر وهو مطالبة بالايفاء من هذا المحل بعينه تبعا واياء الدين من ثمة * وانه على مثال الكفالة على اصله فان موجهها ثبوت الدين في الذمة الثانية مع بقاءه في الذمة الاولى فحصل معنى التوثيق في جانب الوجوب بضم ذمة الى ذمة وههنا حصل معنى التوثيق بتعيين محل مع بقاءه مطلقا في غيره * واذا ثبت هذا كان للرهن ان ينتفع بالرهن لان انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك عنه لحقه كما لا يحجر المولى عن استخدام الامة المنكوحة لحق الزوج لان حقه في ملك الوطى ولا يبطل ذلك باستخدامها ويدل عليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم الرهن مجلوب

وفي صفة حكم
الرهن بعد اتفاقهم
انه وثيقة لجانب
الاستيفاء

ومركوب وانه ليس بمجلوب ولا مركوب للمرتن فيثبت انه لراهن * ونحن نقول احكام العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا الاسم فلا بد من مراعاة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع باطلاق اسم الرهن عليه وانه منى عن الحبس قال الله تعالى * كل نفس بما كسبت رهينة اى محبسة فجعلنا موجه احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس وان كان امرا حقيقيا اتصف بكونه حكما شرعيا لاتصافه بكونه مطلقا شرعا * واما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة فظاهر على ما عليه مذهبا فان موجهه صيرورة ذمة الكفيل مضخومة الى ذمة الاصيل في المطالبة دون اصل الدين حتى يكون الثالث به وثيقة فان الوثيقة اثبات شئ هو من جنس ماثبت بالحقيقة حتى اذا وثقا ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه حينئذ يصير الثالث به حقيقة ثم ما هو الفرع في الدين وهو المطالبة جعل اصلا في عقد الكفالة لتكون موصلة الى الحقيقة فكذا اليد على المحل فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت اصلا في عقد الرهن وابداء ما هو الاتباع والفروع في الاصول يجعل اصولا في التوثقات * فان قيل * ما معنى الوثيقة في هذه اليد ومن اى وجه جعلت وثيقة (قلنا) معنى الوثيقة في اثبات شئ زائد هو من جنس الاصل مع بقاء الاول على ما كان فاذا احتبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة الى التقدم من محل آخر وهذا هو المتعاقد فيما بين الناس ان ملك الانسان متى صار محو ساعنه دين يتسارع الى فكاه بافناء الدين * والدليل على هذا المحل من جنس يد الاستيفاء والدين بالاستيفاء بصير محصا فاذا بقيت له المطالبة على ما كانت من قبل وازدادت يدهى من جنس الاول ازداد الاول توقاه فهذا تفسير معنى الوثيقة في حقيقة الاحتباس واليد الثابتة على المحل * فاما ما ذكره الخصم فلا ينشئ عنه اللفظ ولا يستدعى ان يكون وثيقة لان البيع في الدين حكم يأتى بعد عقد الرهن وكذا تعينه للبيع غير ثابت لان الايفاء من محل آخر يكون في العادات فان الانسان يرهن الشئ ليو فى الدين من محل آخر لا ليبيعه في الدين وكيف يكون البيع في الدين موجب عقد الرهن ولا يملك المرتن ذلك بعد تمام الرهن الا بتسليط الراهن اياه على ذلك وكم من رهن يترك عن البيع في الدين وموجب العقد مالا يخلو العقد عنه بعد تمامه قوله (وفي كيفية وجوب المهر) من احكام النكاح لا جاع لكهم اختلفوا في صفته فعندنا هو واجب عوضا عن ملك البضع وايس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع بوجوبه في الابتداء وفي البقاء تحض حق المرأة * وعند الشافعي رجه الله هو مشتمل على معنى العوض والصلة وقد تحض حق المرأة ابتداء وبقاء كالتش في البيع * ويتفرع منه انه اذا تزوجها ولم يسم لها مهر ايجب المهر بنفس العقد عندنا حتى او مات احدهما قبل الدخول تأ كد المهر * وعند الشافعي لا يجب بنفس العقد حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب لها شئ * ولو دخل بها قال بعض اصحاب الشافعي لا يجب المهر كالا يجب بالعقد * وقال بعضهم يجب المهر بالدخول * وبالاتفاق كان لهما ان تطالبه بعد العقد بان يرض لها * مهر او يتنى عليه ايضا ان المهر مقدر شرعا حتى لم يجز اقل من عشرة عدنان لان حق الشرع تعلق به وجوبا فيكون التقدير اليه * وعند الشافعي

وكاختلفهم في كيفية وجوب المهر

في حكم البيع
 انه ثابت بنفسه ام
 متراخ الى قطع المجلس
 ولا يلزم اختلاف
 الناس بالرأى في صوم
 يوم النحر لانهم لم
 يختلفوا ان الصوم
 مشروع في الايام
 وانما اختلفوا في صفة
 حكم النهي وذلك لا
 يثبت بالرأى وانما
 انكرنا هذه الجملة اذالم
 يوجد في الشريعة
 اصل يصح تعليله
 فاما اذا وجد فلا
 بأس به الا يرى انهم
 اختلفوا في التقابض

في حكم البيع
 انه ثابت بنفسه ام
 متراخ الى قطع المجلس
 ولا يلزم اختلاف
 الناس بالرأى في صوم
 يوم النحر لانهم لم
 يختلفوا ان الصوم
 مشروع في الايام
 وانما اختلفوا في صفة
 حكم النهي وذلك لا
 يثبت بالرأى وانما
 انكرنا هذه الجملة اذالم
 يوجد في الشريعة
 اصل يصح تعليله
 فاما اذا وجد فلا
 بأس به الا يرى انهم
 اختلفوا في التقابض

اشير في الكتاب * وفي قوله يثبت بنفس البيع ولكن يترأى اليوم الى آخر المجلس فيثبت
على القولين خيار المجلس لكل واحد منهما * ولا يعرف اثباته ولا نفيه بالقياس + فرجع
الشافعي رحمه الله في اثباته الى الحديث وهو قوله عليه السلام * المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا * ونحن
اثبتنا اليوم بنفس البيع بموم قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود * وقوله عليه السلام
* المسلمون عند شروطهم * وقول عمر رضي الله عنه البيع صفقة او خيار والصفقة عند العرب
عبارة عن الباقعة اللازمة * والحديث الذي رواه لم تجر الحاجة به بين الصحابة بعدما اختلفوا
في خيار المجلس فل على زياقته وهو محمول على خيار الايجاب والقبول فانه سمهما متبايعين
في ذلك في حال اقدامهما على البيع وبعد الفراغ بسميان به مجازا لاحقة ولا يلزم اختلاف الناس
يعني لا يلزم على ما قلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالرأى لا يجوز اختلاف الناس في صوم يوم النحر
وتكلمهم فيه بالرأى وهو حكم لا مدخل للرأى فيه * وقوله لانهم لم يختلفوا جواب السؤال
يعني انهم لم يختلفوا في ان الايام محال للصوم بل محلية الايام للصوم باثباته بالاجماع وهو من جملتها
فيكون محالا للصوم بالنظر الى انه يوم * انما اختلفوا في صفة حكم الهى اى اختلفوا في ان النهى
يوجب الانتهاء على وجه يبقى فيه اختيار للهى فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا
اليوم ام يوجب على وجه لا يبقى له فيه اختيار بان صار الهى عنه منسوخا بالهى ولم يبق
مشروعا أصلا وذلك لا يثبت بالرأى اى حكم الهى على الوصف الذى ذكرنا ليس به ثبت
بالرأى بل بالنص وهو ان الله تعالى * قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها * وقال لعلكم يكمل احسن
عملا * فقطضى هذين الصين ان يكون ما كلف العبد واثباته داخل تحت قدرته واختياره
والهى من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد
بين ان ينتهى فينب وبين ان يباشر الهى عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء مشروعية الصوم
على ما مر في باب الهى * قوله (واما اذكرنا هذه الجملة) اى انما لم نجوز استعمال الرأى في هذه
الاقسام الثلاثة او في هذه الامثلة المذكورة اذ انما يوجد له اى لما وقع الاختلاف فيه من هذه
الاقسام في الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعدية حكمه الى ٢٠ فلما اذا وجد فلا
بأس به اى باستعمال الرأى فيه واثباته بالقياس * الا ترى انهم اختلفوا في التقابض اى في اشتراط
قبض الدين لبقاء العقد على الصحة * في بيع الطعام بالطعام اى بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا
فيه بالرأى فقال الشافعي رحمه الله يشترط التقابض فيه اتحاد الجنس بان يباع قفيز حطة بقفيز حطة
او اختلف بان يباع كرحطة كرحمة او شعير لانهما مالان يجرى بينهما ربوا الفضل فيشترط
قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة * وقلنا لا يشترط التقابض اتحاد
الجنس او اختلف لانهما مالان عينان فلا يشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كما
في بيع الثوب بالثوب او بالدرهم * وانما صح الكلام فيه بالرأى لانه قد وجد لاثبات
اشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف ووجد للجوار بدون القبض اصل ايضا وهو بيع
سائر السلع فاستقم تعليل كل اصل لتعدية الحكم به الى الفرع + فاداو حدة مثله في غيره اى

في بيع الطعام بالطعام
وتكلموا فيه بالرأى
لما وجدنا لاثباته
اصلا وهو الصرف
ووجدنا لجوازه بدونه
اصلا وهو بيع سائر
السلع فاداو حدة مثله
في غيره صحت التعدية
الا ترى ان من ادعى
ايجاب التسمية في
الذيحة شرطا بالقياس
لم يجده اصلا ومن
اراد ايجاب الصوم
في الاعتكاف شرطا
بالقياس لم يجده اصلا
ايضا

وجد اصل يمكن تعليله في غير التقابض بما ذكرنا من الامثلة صحة التعدية ايضا (فان قيل) قد وجد في جواز الكاح بغير شهود اصل وهو عقود المعاملات فان الكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والمسلم وام يشترط الشهود لصحة المعاملات شرعا وان ترتب على بعضها حل الاستمتاع بجميع الامة فيعمل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى المرع وكذلك وجد لسقوط اشتراط التسمية لحل الديعة اصل وهو الباس فيعمل لتعدية الحكم به الى الفرع (فلما) لم يشترط الشهود في الكاح من حيث انه معاملة ولكن اشتراط الشهود فيه باعتباره عقد مشروع لتناسل وانه يرد على محل له خطر وهو مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجب اصل في المنسوعات هذه الصفة ليعمل ذلك الاصل فيعدي الحكم به الى الفرع * واما الباس فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعله كالسمي حكما للعدول لالة قوله عليه السلام: تسمية الله في قلب كل امرئ مسلما كما جعل الباس في الصوم كالماشرك في الصوم حكما لاداء صومه وقوله عليه السلام: اتم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك * وهذا حكم معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العام لا يس كالباس لانعدام العذر في حقه * الا ترى ان قياس العام على الباس في الصوم لا يجوز فكذلك الباس في الصوم لا يوجب اتصال بقوله ادا لم يوحده في الشريعة اصل يصح تعليله: فصار حاصل الباب اثبات السبب او السرط او الحكم بالتعليل اثناء لا يجوز فاما طريق التعدية فبجائز عند وجود شرائط التعدية * وفيما ذكرنا من البطائر انما حكمها بمساده التعليل لعدم اصول تقاس هذه الامثلة عليها لالانها ليست بمحل للقياس * واما النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم الى آخره فعلى وجهين في حق الحكم يعنى القياس والاستحسان الباس بالتعليل واحد من حيث ان كل واحد منها معنى على الراى مستتب بالعلة الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما يدب ما يقيه الاخر * ثم

الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يخلو اما ان يكون المعنى جليا او لم يكن فان كان جليا سميناه قياسا وان لم يكن سميناه استحسانا

وهذا باب لا يحصى
عدد فروعه فاقصر
نا فيه على الاشارة الى
الحمل واما النوع
الرابع فعلى وجهين
في حق الحكم وهما
القياس والاستحسان

أخبر مستجاب الطلب النفيسة الموجودة في الجلب الثالث

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٤٨	معنى الاجازة في الحديث	٢٣	بيان الحديث المرسل ولفظ مراسيل اسم
٤٩	بيان من يصح روايته الحديث	٢٣	جمع للمراسيل كالمناكير للتكرار
٤٩	حفظ الحديث نوعان	٢٣	عبد الله بن عباس رضى الله عنهما ما سمع من
٥٥	بيان الاختلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى		النبي صلى الله عليه وسلم الاربعة احاديث وجميع
٦٠	بيان اسم ذي اليمين وقوله عليه السلام		ما حدث عنه مرسل
٦٣	اقصرت الصلوة ام ليست يارسول الله	٥٤	عطاء بن ابي رباح مؤمن فقهاء اهل مكة
	كلمة السؤال اذا كانت عند الالتباس		وسعيد بن المسيب من فقهاء اهل المدينة
	يتعدى الى مفعوليه بنفسه واذا كانت بمعنى		وبعض الفقهاء السبعة والشمي والنخعي
	الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى		من فقهاء اهل الكوفة وابوالعالية والحسن
	الثاني بمن		من فقهاء اهل البصرة ومكحول من فقهاء
٦٥	تفصيل حديث المتبايعين بالخيار ما لم يتفرقا		اهل الشام وكلهم تابعي بطيل
٦٥	المرأة المرتدة لا تقتل	٥٥	اذا تعارض الحديث والمرسل والمستند
٧٥	تفصيل معنى التدليس في الحديث		يرجح المرسل عند المصنف
٨٨	ما يتعلق بالحنث المشكلة	٥٧	هل يقبل مراسيل دون القرون الثلاثة ام لا
٩٠	ما يتعلق باليمين العموس	٥٨	المحدث المعروف بابن الصلاح ابو عمرو
٩٠	دفع التعارض بين قوله تعالى لا يؤخذكم الله		عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي
	بالغو في ايمانكم الابه وبين قوله تعالى	٥٩	هل يجوز تخصيص العام بخبر الواحد ام لا
	لا يؤخذكم بالغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم		ومتى يقبل الخبر الواحد
	بما عقدتم اليمان	٦٠	بيان المراد من قوله تعالى وما آتاكم
٩١	ودفع التعارض باختلاف الحال في مثل قوله		الرسول فخذوه
	تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف	١٣	اول من افرد الامة واول من قضى
	والشدبد		بشاهدوين معاوية كذا قال الزهري والنخعي
٩٣	ودفع التعارض في قوله تعالى وامسحوا	١٣	خبر الواحد المخالف للخبر المشهور المردود
	برؤسكم وارجلكم بحفض اللام ونصبها	١٣	البينة على المدعي واليمين على من انكر
٩٣	المسح على الحفين ثابت بالسنة وبالكتاب	٢٣	خبر الفاسق والكافر والصبي بنجاسة الماء
٩٥	اذا اجتمع الاباحة والخطر ابهما يرجح	٢٥	معنى الماهل وصاحب الهواء ومعنى الهواء
٩٦	الضبط حرام او مباح وكذا الحوم الحرام الاهلية		وشهادة اهل الهواء
٩٧	اذا تعارض نصاب احدهما مثبت والاخر	٢٦	شهادة الفاسق مقبول عند الجمهور
	ناف ابهما يرجح	٢٦	طائفة الخطابية من الروافض
٩٧	خمس مسائل اختلف فيها الحنفية والشافعية	٣٠	معنى الشهادة وحكمة كون الشاهد اثنين
	الاولى مسئله خيار العتاق	٣١	شهادة صوم رمضان وشهادة الفطر
٩٨	والثانية مسئله نكاح المحرم والثالثة مسئله	٣٣	الشهادة في الرضاع
	وقوع الفرقة بتبسين الدارين والرابعة	٣٤	خبر الواحد يقبل في هلال رمضان
	مسئلة كتاب الاستحسان والحامسة مسئله	٣٨	العدد شرط في تزكية السر دون تزكية
	تعارض الجرح والتعديل		العلانية
٩٩	اذا ادعى الرجل الاستثناء في الطلاق والخلع	٤١	القراءة على الشيخ ارجح على السماع من لفظه
	واسكره المرأة فالقول قوله	٤٤	الفرق بين حديثي وحديثي واخبرنا

- ١٠٠ اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب
١٠١ تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي كترتيب
بنت النبي صلى الله عليه وسلم
١٠٢ كثرت الادلة لا تكون وقيل قوة الحججة عندنا
١٠٥ تفصيل حديث ان من البيان لسحرا وان من
الشعر لحكمة
١٠٩ بيان الاختلاف في جواز تخصيص العام
متأخر عنه
١١٠ بين التفسير والتبديل
١١١ قيد المطلق ليس من باب تخصيص العام
١١٣ بيان اسم ابن نوح عليه السلام الذي غرق
واسم امرأته التي غرقت
١١٤ بيان اسم قرية لوط عليه السلام
١١٥ كان لعبد مناف خمسة بنين هاشم ابي جلد النبي
عليه السلام والمطلب ونوفل وعبد شمس
وعمر
١١٨ النسخ ليس من اقسام البيان على اختيار القاضي
الامام وشمس الاثمة ومن اقسامه على
اختيار صاحب اليزدوي
١١٩ كون الاستثناء بيان تغيير
١١٩ اسم العدد علم جنس كاسامة
١٢٠ هل يوجد الفرق بين الاستثناء والتعليق
١٢١ تعريف المستثنى المتصل والمنقطع وفي ايهما
حقيقة
١٢٢ بيان شروط وموجبه وانه هل يجوز
استثناء الاكثر من الاقل
١٢٦ الاستثناء بعمل عندنا بطريق البيان وعند
الشافعي بطريق المعارضة
١٢٦ معنى كلمة التوحيد
١٣٠ كون الاستثناء نفيا او اثباتا ثابت باشارة
الكلام عندنا
١٣٢ بعض ما يتعلق بالبيع من الاستثناءات
١٣٦ الاستثناء بكلمة بالباقي معنى لا صورة
١٣٩ اختلاف ابي حنيفة والامامين
في الدراهم الزيوف
١٤٢ الاختلاف في ايداع الصبي الذي يعقل هل
هو من باب الاستثناء ام لا

- ١٤٧ باب بيان الضرورة
١٥٠ سكوت البكر اجازة لتكاسها فؤلده المخربون
١٥١ السكوت الذي جعل بيان ضرورة دفع الغرور
فالولي اذا رأى عبده يبيع ويشترى فسكت عن التهي
كان سكوته اذا تالم في التجارة عندنا خلافا لشافعي
١٥١ سكوت الشفيع عن الطلب يبطل حقه
١٥٢ السكوت الذي جعل بيانا لضرورة الكلام
١٥٤ تفصيل معنى النسخ
١٥٧ جواز النسخ عدامة المسلمين الا فرقة وفرق
النصارا كلها وافترقت اليهود فيه ثلث
فرق
١٥٩ تكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم
والجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب
عليه السلام والختان جائز في شريعة ابراهيم عليه
السلام واجب في شريعة موسى عليهما السلام
١٦٢ نسخ التورية ثبوت كلها محرفة حرقها ابن
الرا وندي
١٦٣ النسخ لا يجري في واجبات العقول مثل ذات
الله تعالى وصفاته الازلية وانما يجري في جائزاتها
ولهذا لم يجوز جمهور العلماء النسخ في
مدلول الخبر
١٦٤ هل يوجد النسخ في قوله يحو الله ما يشاء
ويثبت وفي قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاء جهنم خالدا فيها وفي قوله ومن بعض
الله ورسوله
١٦٥ نعم العبد صهيبي لو لم يخف الله لم يعصه
قول عمر رضي الله عنه
١٦٥ هل يجوز نسخ ما لحقه تأييد
الذي لا يحتل النسخ اربعة اقسام
١٦٧ معنى انا ابن الذبيحين بيان شروط النسخ
١٧١ فرض اولا خسين صلوة في ليلة المعراج
١٧٣ الفعل لا يصير قرية الا بعزيمة القلب
١٧٤ اختلاف العلماء في كون القياس والاجاع ناسخا
١٧٥ بيان اقسام النسخ
١٧٦ الاجاع لا يكون ناسخا ولا منسوخا
١٨٠ بعض ما يتعلق بالوصية الى الاقرب
وقوله عليه السلام لا وصية لوارث
١٨٢ جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ التوجه الى
بيت المقدس
١٨٦ بيان جواز زيارة القبور للنساء وتفصيل

حدث كنت نهيتكم عن ثلاث من زيارة
القبور فروروها فقد اذن لحمد في زيوت قبر
امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان
تمسكوه فوق ثمة ايام فامسكوه ما بدالكه
الحديث وبيان التبيد

٢٩٦ بيان معنى الثالث وان القليل منه لا يحرم عند
ابن حنيفة وابي يوسف رجما لله

٢٠٠ بيان معنى الرلة الصادر عن الانبياء عليهم
السلام

٢٠٤ الوحي قسمان ظاهر وباطن والظاهر ثلاثة
اقسام

٢٠٥ بيان الاختلاف في جواز الاحتهاد للنبي
عليه السلام

٢٠٩ قصة عروة البدر وتقسيم عنية
وبيان الاختلاف في اسارى بدر

٢٠٩ الفرق بين التخصيص والسبع وبين التخصيص
والتقييد وبين التخصيص والا سثناء وبين
السبع والتعليق

٢٠٩ بيان النصوص في وجوب اتباع النبي عليه
السلام

٢١٠ اشارة النبي عليه السلام متعبدا شرعا من
قبلنا

٢١٥ شرعنا اصل الشرايع

٢١٧ متاعه اصحاب النبي والاعتداء بهم

٢١٨ اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة

٢٢٦ باب الاجاع وركنه نوعان عريضة ورخصة

٢٣٦ باب اهلية الاجاع انما تثبت باهلية الكرامة

٢٤٠ حدث لا تتجمع اتي على الصلاة خاص
بالصحابه

٢٤٢ قال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق
من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم بعد
اليكم

٢٤٣ باب شروط الاجاع

٢٤٦ حديث عليكم بالسواد الاعظم

٢٤٧ وقوع الاجاع على امامة ابي بكر بعد نبوة على
وسعد وسلمان رضي الله عنهم

٢٤٨ اختلاف الاصحاب في حواربع امهات اولاد

٢٥١ باب حكم الاجاع نوت المراد به حكما شرعيا
على سبيل اليقين

سبب الاجاع فهو الداعي والناقل

٢٦٦ باب القياس

٢٦٧ تفسير القياس

٢٦٨ القياس مظهر للحكم والمثبت هو الله تعالى

٢٧٠ قال اصحاب الحديث والظواهر
العمل بالقياس باطل والجواب عنه

٢٧٨ قول النبي صلى الله عليه لانس حين بعته الى
اليمن بما تقضى

٢٨١ بيان عمل الاصحاب رضوان الله عليهم
بالقياس

٢٨٦ بيان قول النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة آه

٣١٩ بيان السلم في البيع

٣٢٠ بقاء لصوم مع النسيان

٣٤٢ بيان كون الماء طهورا

٣٤٤ باب ركن القياس

٣٥٠ بيان سبب تركية الشهود

٣٥٩ الهرة لنست نجسة وانما هي من الطوائف

٣٥٩ بيان دم الاستحاضة والحيض

٣٦٢ قول الشافعي الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة

٣٦٥ معنى الطرد والعكس

٣٦٦ عال السرع امارات غير موجبة

٣٧٠ نض ما يتعلق بالوضوء والتيمم

٣٧٧ الاحتجاج باستصحاب الحال صحيح عند الشافعي

٣٧٩ من تيقن في الوضوء وشك في الحدث

٣٨٣ غسل المرافق في الوضوء ليس بفرض عند زفر

٣٨٣ الاستصحاب ليس بحجة ملزمة عندنا

٣٨٣ الشراء يثبت به الملك دون البقاء

٣٨٣ من البايوت ما يدخل في المغيا ومنها ما لا يدخل

٣٨٣ من الذي كره حدث عند بعض اصحاب الشافعي

٣٩٢ الاحتجاج بلا دليل هل يكون حجة

٣٩٤ ما يتعلق ببيع النسيئة

٣٩٤ ما يتعلق بالمطر في السمر وقصر الصلوة

٣٩٥ اختلاف الائمة في شرطية التسمية في الذبيحة

وصوم الاعكاف والشهود في النكاح وشرطية
النكاح لصحة الطلاق

٣٩٦ اختلاف الائمة في الحكم مثل اخلافهم في الركعة

الواحدة وصوم بعض اليوم وفي حرم المدينة

٣٩٧ الاختلاف في صفة الحكم مثل الاختلاف في
صفة الوتروفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة

وفي صفة حكم الرهن وكيفية وجوب المهر

الاختلاف في حكم البيع ٤٠٠

صفحة		
١٣٢	قالهم هلولى الارب العالمين	١٩
١٣٧	لا يسمعون فيها لغوا ولا تأسيا	٢٠
١٣٣	الا الذين تابوا	٢١
١٤٧	وورثه ابوا فلامه الكاث	٢٢
١٥٤	واذا بدلنا آية مكان آية	٢٣
١٦٤	خالدين فيها ابدا	٢٤
١٦٤	وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا	٢٥
١٦٧	قد صدقت الرؤيا	٢٦
١٧٨	كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان	٢٧
	ترك خيرا	٢٨
١٧٨	قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى	٢٩
١٧٩	من بعد وصية يوصى بها او دين الوصية	٣٠
	لوالدين	٣١
١٨٠	يوصيكم الله فى اولادكم	٣٢
١٨٠	فامسكوهن فى البيوت	٣٣
١٨٠	او يحمل الله لهن سيلا	٣٤
١٨١	الشيع والشيخه اذارنيا	٣٥
١٨١	وان فانتكم شى من ازواجكم	٣٦
١٨٢	فان علموهن مؤمنات	٣٧
١٨٥	نأت بخير منها او مثلها	٣٨
١٨٨	سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله	٣٩
١٨٨	انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون	٤٠
١٩٠	والذين تأتيناها منها فادوها	٤١
١٩٠	فامسكوهن فى البيوت	٤٢
١٩٩	وعصى آدم ربه	٤٣
١٩٩	هذا من عمل الشيطان	٤٤
٢٠٢	فليذكر الذين يخالفون عن امره	٤٥
٢٠٢	اطيعوا الله واطيعوا الرسول واتبعوا لعلائكم	٤٦
	تهدون وما آتاكم الرسول فخذوه	٤٧
٢٠٣	انى جاعلك للناس اماما	٤٨
٢٠٤	لحكم بين الناس بما اراك الله	٤٩
٢٠٦	وما يطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى	٥٠
٢٠٦	فاعتبروا يا اولى الابصار	٥١
	والله كان آتيا	٥٢
	واليطوفوا بالبيت العتيق	٥٣
١٩	فامسكوهن فى البيوت	٥٤
٢٠	يوصيكم الله فى اولادكم ولكم نصف ما ترك الاية	٥٥
٢١	واحل لكم ما وراء ذلكم	٥٦
٢٢	اسكنوهن من حيث سكنتم	٥٧
٢٣	وما آتاكم الرسول فخذوه	٥٨
٢٤	فيه رجال يحبون ان يتطهروا	٥٩
٢٥	واستشهدوا شهيدين من رجالكم	٦٠
٢٦	ذلكم اقسط عند الله واقوم	٦١
٢٧	ولا تأسوا ان تكتبوه صغيرا	٦٢
٢٨	فان لم تكونا رجلين فرجل وامرأتان	٦٣
٢٩	يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر الاية	٦٤
٣٠	فمسيان بالله ان ارتبتم لانشترى به	٦٥
٣١	وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله	٦٦
٣٢	وما آتاكم الرسول فخذوه	٦٧
٣٣	لتركبوها وزينة	٦٨
٣٤	سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله	٦٩
٣٥	واحل الله البيع وحرم الربوا	٧٠
٣٦	لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم	٧١
٣٧	ولا تقربوهن حتى يطهرن	٧٢
٣٨	والذين يتوفون منكم الاية	٧٣
٣٩	فسجد الملائكة كلهم اجمعون	٧٤
٤٠	ولا طائر يطير بجناحيه	٧٥
٤١	اقبوا الصلوة وآتوا الزكاة	٧٦
٤٢	والسارق والسارقة فاقطعوا ايدهما	٧٧
٤٣	ثم ان علينا بيانه	٧٨
٤٤	فاسلاك فيها من كل زوجين اثنين	٧٩
٤٥	وما كان استغفار ابراهيم لايه	٨٠
٤٦	انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم	٨١
٤٧	ان الذين سبقتم لهم من الحسن	٨٢
٤٨	واعلموا ان ما غنمتم من شى	٨٣
٤٩	الا الذين تابوا	٨٤
٥٠	الا ان يعفون او يعفو الذى بيده عند النكاح	٨٥

٢٠٦ ففهمنا سليمان
٢٠٦ لقد ظلمك سؤال لعجتك
٢٠٩ لو لا كتاب من الله سبق لسقم فيها ما أخذتم
٢١٣ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
٢١٣ لا تفرق بين احد من رسله
٢١٣ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
٢١٥ ثم اورثنا كتاب الذي اصطلحنا
٢١٦ ملة ابيكم ابراهيم
٢١٦ قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم
٢١٨ ليها شرب ولكم شرب يوم معلوم
٢٥٣ ومن يشاق الرسول من بعد ما تبين
٢٥٥ كنتم خير امة وكان الله غفورا رحيما
٢٥٦ وكذلك جعلناكم امة وسطا
٢٧١ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
٢٧١ ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
٢٧٤ قل لا اله الا الله الحي القيوم
٢٧٥ فاعتبروا يا اولي الابصار
٢٧٦ ان كنتم للرؤساء تعبرون
٢٧٦ ان في ذلك لآيات لقوم يتذكرون
٢٧٧ ولكم في القصص حيو
٢٨٤ هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل
الكتاب
٢٨٥ ما ننتم ان يخرجوا
٣٠٧ وازواجه امهاتهم قد علنا ما فرضا عليهم
٣٣٩ انما الصدقات للفقراء
٣٧٠ وان كنتم جنبا فاطهروا
٣٧٠ وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم
٣٧٠ اذا قمتم الى الصلوة فاعسلوا
٣٨٨ قل لا جد فيما اوحى الي محرما على طاعم
طعمه

احاديث شريفة

٣ الرما في النسيئة
٤ من صلى على جنازة فله قيراط
٤ ان في الجسد اصمة اذا صلحت
٨ لا تكح الابوى

الحرم لا يمسح بها ولا يمسح بها
٩ لا تمسح المرأة على عاتقها
١٠ تكثر لكم الاحاديث من بعدى
١٠ ما حدثتم عنى فالتفرون فصدقوا به الحديث
١٣ البينة على المدعى واليمين على المدعى
عليه
١٤ القدر بالقر مثالا بثل جيدها وردنها سواء
١٧ خير عايشة في وجوب الغسل بالنقاء
الحنائين
١٨ حديث الجهر بالبسملة
١٩ الطلاق بالرجال والعدة بالنساء
١٩ نفقة الرجل على نفسه صدقة
٢٠ المسلمون عدول بعضهم على بعض
٢٩ اقولوا الفاعل والمفعول به
٥٠ نضرا لله امرأ سمع منى مقالة فواعاها واداهها
٥٧ انزل القرآن على سبعة احرف
٦٠ اقصرة الصلوة ام نسبتها
٦٢ ايا امرأة تكحت نفسها بغير اذن وليها نكاحها
باطل
٦٥ المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
٦٦ البكر بالبكر جلد مائة وتعرب عام
٨١ اتقوا فراسة المؤمن
١٠٥ ان من البيان لسحرا
١١٧ من خلف على عين فرا غيرها خيرا منها
١٢٥ لا تبغوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء
١٧٧ اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على
كتاب الله
١٧٨ لا وصية لواثر
١٨٦ انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
فقد ادن لمحمد في زيارة قبر امه وكنت
نهيتكم عن لحوم الاضاحى ان تمسكوها فوق
ثنية ايام فامسكوها ما بدالكم وكنت نهيتكم
عن النبيذ في الدباء والحنتم والبقر
والمزفت فان الطرف لا يحل شيئا ولا يحرمه

А.В. КОЗЛОВ

يساء ولا تبمعوا الذهب بالذهب والورق
بالورق الاسواء بسواء
٢٩٩ انما الربوا في النسيئة

۳۰۷ من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم
الی احو

۲۲۹ احق مايقوله ذواليدین

٢٤٥ عليكم بالسواد الاعظم ويد الله مع الجماعة

٢٥٨ لا تجتمع امتي على الضلالة

٢٥٨ مارآء المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن

٢٦٠ لاتزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين

حتى تقوم الساعة وحتى تقابل آخر عصابة
من امتي الدجال

٢٧٦ الحنطة بالحنطة لا يبيعوا الطعام بالطعام الا سواء

٣٣٢ لا تتبعوا الطعام بالطعام

٣٥٩ قوله عليه السلام في الهرة انها ليست بنجسة

وانما هي من الطوافين عليكم

۳۶۹ لا یقضى القاضی وهو غضبان

۳۹۴ ان الله تصدق عليك فاقبل

القطر

٢٠٠٠

To: www.al-mostafa.com